ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

B
3959
2009
1

SPINOZA

Œuvres

Édition publiée sous la direction de
Pierre-François Moreau

I

Introduction générale
par Pierre-François MOREAU

PREMIERS ÉCRITS

TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE
TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

Texte établi par Filippo MIGNINI
Traduction par Michelle BEYSSADE

KORTE VERHANDELING
COURT TRAITÉ

Texte établi par Filippo MIGNINI
Traduction par Joël GANAULT

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

BIBLIOTHÈQUE
UNIVERSITÉ LAVAL

la page, il y ait eu des appels de notes précis au moyen de signes diacritiques. On a des raisons de croire que l'autographe de Spinoza n'avait pas encore été *« ordine conscriptum »,* non seulement au sens qu'il n'avait pas reçu une rédaction définitive, mais aussi au sens qu'il n'avait pas été mis au propre *(descriptum)* par l'auteur. De là, la possibilité des confusions ou de la pluralité des endroits où placer les appels de notes, de la part du traducteur et de l'éditeur du texte latin.

2 / La traduction de Glazemaker n'a pas été menée à partir d'un texte latin préparé pour la publication. Si c'était le cas, pour ce qui concerne les annotations, l'ensemble des variantes serait inexplicable.

3 / Le texte latin et la traduction néerlandaise n'ont pas été collationnés et contrôlés avant d'être imprimés, mais leur rédaction et leur publication ont suivi deux parcours parallèles et autonomes, tout en étant imprimés chez le même typographe.

HYPOTHÈSE SUR LA TRANSMISSION ET LA CONSTITUTION DES DEUX TEXTES

Les erreurs communes aux *Opera Posthuma* et aux *Nagelate Schriften* démontrent qu'elles dépendent toutes les deux d'une seule et même source, qui est, selon toute probabilité, l'autographe de Spinoza.

Je préfère penser qu'entre l'autographe et les deux rédactions il n'y a pas eu une copie intermédiaire dont elles auraient été tirées. En effet, cette copie aurait dû résoudre, d'une manière ou d'une autre, les problèmes de lecture dont nous avons trouvé la trace dans certaines variantes. En tout cas, nous devrions supposer encore une révision de cette copie par l'éditeur du texte latin, indépendamment de la traduction et nous n'aurions obtenu aucun avantage par rapport à l'hypothèse selon laquelle les deux rédactions dépendent directement de l'autographe *(entia non sunt multiplicanda sine necessitate)*. Mais les variantes examinées ci-dessus démontrent aussi que les *Opera Posthuma* ou la rédaction manuscrite latine préparée pour la publication des *Opera Posthuma* n'ont pas été la version utilisée pour les *Nagelate Schriften*. La seule solution possible est donc que les *Opera Posthuma* et les *Nagelate Schriften* dérivent de manière indépendante de l'autographe de Spinoza. Les *Opera Posthuma* seraient le résultat de la révision du texte de Spinoza par un ou plusieurs

réviseurs et, en outre, des interventions de caractère matériel du typographe concernant la présentation du texte. Les *Nagelate Schriften* seraient le résultat de la traduction de Glazemaker, ainsi que des interventions de la personne qui a eu en charge l'édition de l'ensemble de l'œuvre, très probablement J. Jelles, qui a composé aussi la préface générale des *Œuvres posthumes,* ainsi que l'*Avertissement au lecteur* au début du *TIE*.

5. STRUCTURE DE L'ŒUVRE

§ 1-17 : Introduction
- 1 : préambule
- 2-6 : première phase de la décision
- 6-10 : seconde phase de la décision
- 10-11 : troisième phase de la décision
- 12-13 : illustration de la perspective philosophique
- 14-16 : programme d'une vie authentique
- 17 : les trois règles provisoires de vie

§ 18-49 : Définition et justification générale de la méthode
- 18-24 : les modes de connaissance
- 25-29 : le meilleur mode du connaître
- 30-49 : la méthode avec laquelle nous connaissons par ce genre de connaissance
  - 30-32 : la meilleure méthode pour rechercher la vérité ne demande pas une autre méthode qui la justifie et la fonde
  - 33-34 : l'idée vraie est simultanément réalité objective et formelle
  - 35 : identité de la vérité et de la certitude
  - 36-38 : définition de la méthode comme connaissance réflexive ou idée d'une idée
  - 39-40 : les trois parties de la méthode
  - 41-42 : l'idée vraie doit reproduire exactement l'essence formelle
  - 43-48 : réponse à trois objections
  - 49 : résumé de l'argumentation développée et plan général de la méthode

§ 50-90 : Première partie de la méthode : distinction entre l'idée vraie et les autres perceptions, fictives, fausses, douteuses

50-51 : avertissements
52-65 : de l'idée fictive
52- 57 : la fiction concernant l'existence possible
58-64 : la fiction relative à l'essence
65 : conclusion concernant l'idée fictive
66-76 : de l'idée fausse
77- 80 : de l'idée douteuse
81-83 : mémoire et oubli
84-90 : distinction entre imagination et intellection

§ 91-110 : Seconde partie de la méthode :

91 : la production d'idées claires et distinctes à partir du seul esprit et la construction d'un lien entre elles de manière à conduire à une seule idée
92 : les choses peuvent être conçues soit par leur essence (si elles sont causes de soi) soit par leur cause prochaine (si elles ne sont pas cause de soi)
93-97 : les conditions d'une bonne définition
98-103 : nécessité et difficulté de la connaissance des choses singulières
104-105 : la connaissance des choses externes
106-110 : propriété et puissance de l'entendement

(traduit par Lorenzo Vinciguerra)

Bibliographie

ÉDITIONS

B. d. S., *Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur,* 1677. La préface latine est due à L. Meyer qui a traduit avec quelques variantes la préface composée par J. Jelles pour l'édition néerlandaise des mêmes *Œuvres posthumes (Nagelate Schriften).* Le volume contient, dans l'ordre : *Ethica, Tractatus Politicus, Tractatus de Intellectus emendatione, Epistolae, Compendium grammatices linguae Hebraeae.*

De Nagelate Schriften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't Verstant, Brieven en Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt. Gedrukt in 't Jaar 1677.

Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Ebrh. Gottlob Paulus, Jenae, 1802-1803.

Benedicti de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationem adjecit A. Gfoerer, Stuttgart, 1830.

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder, Lipsiae, 1843-1846, 1913.

Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum. Continens Tractatum hucusque ineditum De Deo et homine, Tractatum de Iride, Epistolas nonnullas ineditas, et ad eas vitamque philosophi collectanea, Amstelodami, 1862. Édition due à J. van Vloten, qui publie pour la première fois la *Korte Verhandeling* découverte depuis peu, mais en suivant le ms. B, et lui ajoutant une traduction latine.

Spinozae Opera philosophica im Urtext, hrsg. v. Hugo Ginsberg, Leipzig, 1875-1882.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, Hagae Comitum, 1882-1883, 1895, 1914.

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg [1925], 1972[r] ; *Supplementa,* vol. V, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg, 1987.

Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement,* Introduction, texte, traduction et commentaire de B. Rousset, Vrin, Paris, 1992.

Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione,* Introduzione, testo, traduzione e commento di F. Mignini, Quodlibet (Spinozana), Macerata, 2009.

TRADUCTIONS

Traité de la Réforme de l'Entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses, texte, traduction et notes par A. Koyré, Paris, 1979, 1994.

Traité de l'amendement de l'intellect, traduction par Bernard Pautrat, Paris, 1999.

[355/3]

TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

Et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

Texte établi par Filippo Mignini

4-5. En te gelijk van de Middel om het zelfde volmaakt te maken *NS.*

TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

et de la meilleure voie qui le dirige vers la connaissance de la vérité

Traduction par Michelle Beyssade

ADMONITIO
ad
LECTOREM

|356/4|

Tractatus, quem de Intellectus Emendatione etc. imperfectum hic tibi damus, Benevole Lector, jam multos ante annos ab Auctore fuit conscriptus. In animo semper habuit eum perficere; at, aliis negotiis praepeditus, et tandem morte abreptus, ad optatum finem perducere non potuit. Cum vero multa praeclara atque utilia contineat, quae Veritatis sincero indagatori non parum e re futura esse haudquaquam dubitamus, te iis privare noluimus; et, ut etiam multa obscura, rudia adhuc et impolita, quae in eo hinc inde occurrunt, condonare non graveris, horum ne inscius esses, admonitum te quoque esse voluimus. Vale.

1-10. Admonitio – vale : hanc versionem probabiliter L. Meyer exaravit, originalem lectionem J. Jelles secutus, quam NS sic praebet, p. 406 :

BERICHT
aan de
LEZER

Waarde Lezer, deze Verhandeling van de Verbetering van 't Verstant enz., 't welk wy hier onvolmaakt en gebrekkelijk aan u vertonen, is alreê over veel jaren van der zelfder Schrijver geschreven geweest. Zijn voorneemen was altijt, dit werk op te maken en te voltojen. Dock hy, door andere bezigheden verhindert en eindelijk van de doot wechgerukt, heeft het niet tot het gewenscht einde kommen brengen. Maar, dewijl daar in veel voortreffelijke en nutte dingen zijn begrepen, die, gelijk wy vastelijk vertrouwen, aan d'oprechte Naspeurder niet weinig dienstig zullen wezen, zo hebben wy u daar af niet willen beroven. En op dat gy ook veel duisterheden, die daar in noch ruw en onbeschaaft hier en daar voorkomen, deur de vingeren zoud zien, zo hebben wy u hier af willen berichten, om niet onkundig daar in te wezen. Vaar wel.

Avertissement au lecteur

Le Traité de la Réforme de l'Entendement (1) *etc., que nous te donnons ici dans son état d'inachèvement, lecteur bienveillant, a été composé par l'auteur il y a déjà bien des années. Il eut toujours l'intention de l'achever, mais d'autres tâches l'en ont empêché, et finalement la mort l'emporta sans qu'il pût l'amener à la fin désirée. Toutefois, comme il contient nombre de choses admirables et utiles qui, nous n'en doutons nullement, ne seront pas de faible profit à qui poursuit sincèrement la vérité, nous n'avons pas voulu t'en priver. De plus, afin que tu n'aies pas de peine à excuser ce qui s'y rencontre souvent, çà et là, d'obscur, d'encore rude et négligé, nous avons voulu que tu sois aussi averti, pour que tu n'ignores pas ces circonstances. Adieu.*

Note : Pour la commodité des références, le texte latin reproduit la division en paragraphes numérotés introduite par Bruder dans son édition et généralement utilisée, division qui ne figure ni dans les *OP* ni dans les *NS*. La numérotation est reportée en marge dans la traduction.

Les notes de Spinoza sont appelées par des lettres et se trouvent au bas des pages. Les notes explicatives appelées par des chiffres dans la traduction se trouvent à la fin du texte.

[357/5]

TRACTATUS
De
INTELLECTUS EMENDATIONE
Et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

[1] Postquam me experientia docuit omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse; cum viderem omnia, {} quibus et quae timebam, nihil neque boni neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo, an aliquid daretur, quo invento et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.

[2] Dico, *me tandem constituisse*; primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam, certam amittere velle. Videbam nimirum commoda, quae ex honore ac divitiis acquiruntur, et quod ab iis quaerendis cogebar abstinere, si seriam rei alii novae operam dare vellem; et si forte summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam me ea debere carere; si vero in iis non esset sita eisque tantum darem operam, tum etiam summa carerem felicitate.

[3] Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo et commune vitae meae institutum non mutaretur; quod saepe frustra tentavi.

Nam, quae plerumque in vita occurrunt et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur, divitias

4 En te gelijk van de Middel om het zelfde volmaakt te maken *NS (fort.* et de methodo ad eum perficiendum) 7 *expunxi*, voor de welken *NS*: a *OP, edd.* 9 et sui *om. NS, ubi habetur* waar mededeelbaar goet (*in marg.* Bonum verum communicabile) 14 seriam: ernstiglijk (*fort.,* serio) *NS* 15 perspiciebam *om. NS* 16 summa carerem felicitate: het zelfde... zou moeten derven *NS (fort.* ipsa debere carere, *sicut in linea 15)* 17 volvebam igitur animo: ik overwoog dieshalven in mijn gemoed *NS* 18 meae *om. NS*

TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT
et de la meilleure voie qui le dirige vers la connaissance de la vérité

Quand l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui advient couramment dans la vie commune est vain et futile, comme je voyais que tous les objets de mes soins et de mes craintes n'avaient en eux-mêmes rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en était émue, je résolus finalement de chercher s'il y avait quelque chose qui serait un bien véritable, capable de se communiquer et qui, une fois tout le reste rejeté, serait l'unique affection de l'âme ; bien plus, s'il y avait quelque chose dont la découverte et l'acquisition me feraient jouir pour l'éternité d'une joie suprême et continue. 1

Je dis que *finalement je résolus* (2) : à première vue en effet, il semblait inconsidéré, pour une chose alors incertaine, d'en vouloir perdre une certaine. Je voyais bien les avantages que l'on tire des honneurs et de la richesse, et que j'étais contraint de renoncer à leur recherche si je voulais m'appliquer sérieusement à une autre chose nouvelle. Si jamais le bonheur suprême s'y trouvait, je me rendais compte que je devrais en être privé ; si au contraire il ne s'y trouvait pas et si je m'y appliquais exclusivement, je serais alors aussi privé du bonheur suprême. 2

Voici donc la question que j'agitais en mon âme (3) : ne serait-il pas possible, par chance, de parvenir à une nouvelle règle de vie (4), ou du moins à une certitude à son sujet, sans changer l'ordre et la règle commune de ma vie ? Je le tentai souvent en vain. 3

De fait, ce qui advient la plupart du temps dans la vie, et que les hommes, à en juger par leurs actes, estiment comme le bien suprême, se ramène à ces trois objets (5) :

|358/6| scilicet, | honorem atque libidinem. His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare.

[4] Nam, quod ad libidinem attinet, ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret, quo maxime impeditur ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat. [5] Honores ac divitias prosequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim ubi [a]hae non nisi propter se quaeruntur, quia tum supponuntur summum esse bonum. Honore vero multo adhuc magis mens distrahitur; supponitur enim semper bonum esse per se et tanquam finis ultimus ad quem omnia diriguntur. Deinde in his non datur, sicut in libidine, poenitentia; sed quo plus utriusque possidetur, eo magis augetur laetitia et consequenter magis ac magis incitamur ad utrumque augendum. Si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia. Est denique honor magno impedimento, eo quod, ut ipsum assequamur, vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet quod vulgo fugiunt et quaerendo quod vulgo quaerunt homines.

[6] Cum itaque viderem haec omnia adeo obstare, quominus operam novo {} instituto darem, imo adeo esse opposita, ut ab uno aut altero necessario esset abstinendum, cogebar inquirere, quid mihi esset utilius; nempe, ut dixi, videbar bonum certum pro incerto amittere velle. Sed postquam aliquantulum huic rei incubueram, inveni primo, si, hisce omissis, ad novum institutum accingerer, me bonum sua natura incertum, ut clare ex dictis possumus colligere, omissurum pro incerto, non quidem sua natura (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem. [7] Assidua autem meditatione eo perveni, ut viderem quod tum, modo possim penitus deliberare, mala certa pro bono certo omitterem. Videbam enim me in

a. *Potuissent hae latius et distinctius explicari, distinguendo scilicet divitias quae quaeruntur vel propter se, vel propter honorem, vel propter libidinem, vel propter valetudinem et augmentum scientiarum et artium; sed hoc ad suum locum reservatur, quia hujus loci non est haec adeo accurate inquirere.*

6 prosequendo : persequendo *L, G* 15 *expunxi, om. NS* in dit niew ooggemerk : alicui *OP, edd.* 22 possim : possem *VL, G* 23 hae *correxi,* de rijkdom *NS*: haec *OP,* hac *Gebh.*

la richesse, les honneurs et le plaisir. Tous trois divertissent (6) tellement l'esprit qu'il ne peut guère penser à quelque autre bien. En effet, pour ce qui est du plaisir, l'âme s'y absorbe tellement, comme si elle trouvait le repos dans un bien, qu'elle est 4
absolument empêchée de penser à un autre ; mais après la jouissance qu'il donne vient une tristesse extrême qui, si elle n'absorbe pas l'esprit, le trouble en tout cas et l'engourdit. La poursuite des honneurs et de la richesse divertit aussi beaucoup l'es- 5
prit, surtout lorsque celle-ci n'est recherchée que pour elle-même, parce qu'alors elle est prise pour le bien suprême[a]. Quant aux honneurs, ils divertissent l'esprit beaucoup plus encore ; car ils sont toujours pris pour un bien en soi et comme la fin dernière vers laquelle tout est dirigé. De plus, dans ces deux cas, il n'y a pas, comme dans le cas du plaisir, de repentir ; au contraire, plus on en possède, plus la joie augmente, et par conséquent nous sommes de plus en plus incités à les augmenter. Mais si nous sommes en quelque occasion frustrés dans notre espoir, alors naît une tristesse extrême. Enfin les honneurs sont une grande entrave, en ce que, pour les obtenir, il faut nécessairement diriger sa vie selon le point de vue des hommes, c'est-à-dire éviter ce que la foule évite et rechercher ce que la foule recherche.

Voyant donc que tous ces objets m'empêchaient tellement de m'appliquer à une 6
nouvelle règle de vie, et même y étaient tellement opposés qu'il fallait nécessairement renoncer soit à ceux-là, soit à celle-ci, j'étais contraint de chercher ce qui m'était le plus utile (7) ; je semblais bien, je l'ai dit, vouloir perdre un bien certain pour un bien incertain (8). Mais après avoir quelque peu mûri la question, je découvris d'abord que si, abandonnant ces objets, je m'attachais à une nouvelle règle de vie, j'abandonnerais un bien incertain par sa nature, comme nous pouvons clairement le conclure de ce qui a été dit, pour un bien incertain non pas, certes, par sa
nature (car je recherchais un bien stable), mais seulement quant à son obtention (9). 7
Puis une méditation assidue me conduisit à voir qu'alors, si seulement je pouvais m'engager à fond, j'abandonnais des maux certains pour un bien certain (10). Je me

a. On aurait pu expliquer cela plus longuement et en faisant plus de distinctions, selon que la richesse est recherchée pour elle-même, ou en vue des honneurs, ou du plaisir, ou de la santé et du progrès des sciences et des arts. Mais cela viendra à sa place : ce n'est pas ici le lieu de faire une enquête si précise.

[359/7] summo versari periculo et | me cogi remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui, ubi mortem certam praevidet ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita. Illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum qui ea possident [b]et semper causa interitus eorum qui ab iis possidentur.

[8] Permulta enim exstant exempla eorum qui persecutionem ad necem usque passi sunt propter ipsorum divitias, et etiam eorum qui, ut opes compararent, tot periculis sese exposuerunt, ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae. Neque eorum pauciora sunt exempla, qui, ut honorem assequerentur aut defenderent, miserrime passi sunt. Innumeranda denique exstant exempla eorum qui, prae nimia libidine, mortem sibi acceleraverunt.

[9] Videbantur porro ex eo haec {} esse mala, quod tota felicitas aut infelicitas in hoc solo sita est, videlicet in qualitate objecti, cui adhaeremus amore. Nam, propter illud quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia si pereat, nulla invidia si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium et, ut verbo dicam, nullae commotiones animi. Quae quidem omnia contingunt in amore eorum quae perire possunt, uti haec omnia de quibus modo locuti sumus. Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipseque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum.

[10] Verum non absque ratione usus sum his verbis, *modo possim serio deliberare*. Nam, quamvis haec mente adeo clare perciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem atque gloriam deponere. [11] Hoc unum videbam, quod, quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tamdiu illa aversabatur et serio de novo cogitabat instituto; quod magno mihi fuit solatio. Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remediis

b. *Haec accuratius sunt demonstranda.*

1 summis viribus : uit alle mijn vermoogen *NS* (*fort.* totis viribus, *cf. 23* totisque viribus quaerendum) 3 summis viribus : uit alle zijn vermogen *NS* 4 quae vulgus sequitur : naar de welken wy gemenelijk trachten *NS* (*fort.* quae vulgo sequimur, *cf.* 3, 16) 6 *post* possident *NS add.* indien men dus mag spreken, *suppl. G* 14 *expunxi, om.* NS: orta *OP, edd.* 16 si pereat : zo men het verliest *NS* (*fort.* Si perdatur) 19 ipseque *correxi, sim. NS*: ipsaque *OP, edd.* 22 adeo *et* ideo *om. NS.*

voyais en effet plongé dans un péril extrême et contraint de rechercher un remède, fût-il incertain, jusqu'à l'extrémité de mes forces, comme un malade atteint d'une affection mortelle qui, lorsqu'il voit venir une mort certaine s'il n'emploie un remède, est contraint de le rechercher, fût-il incertain, jusqu'à l'extrémité de ses forces, puisque là réside tout son espoir. Or tous ces objets que poursuit la foule, non seulement n'apportent aucun remède pour conserver notre être, mais ils y font même obstacle et, souvent cause de la perte de ceux qui les possèdent, ils sont toujours cause de la perte de ceux qui en sont possédés[b] (11).

8 Il y a en effet de très nombreux exemples de gens qui ont souffert la persécution jusqu'à la mort à cause de leur richesse, ainsi que d'autres qui, pour s'enrichir, se sont exposés à tant de périls qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folie. Il n'y a pas moins d'exemples de gens qui, pour obtenir ou conserver des honneurs, ont souffert de manière très pitoyable. Innombrables enfin sont les exemples de ceux qui ont hâté leur mort par excès de plaisir.

9 À la réflexion, ces maux semblaient tenir à ce que tout le bonheur ou le malheur ne dépend que d'une chose, la qualité de l'objet auquel l'amour nous attache. Pour ce qui n'est pas aimé en effet, il ne naîtra jamais de querelles, il n'y aura aucune tristesse s'il périt, aucune jalousie s'il est possédé par un autre, aucune crainte, aucune haine, en un mot aucun trouble de l'âme. Voilà, certes, ce qui arrive quand on aime des choses périssables, comme toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour pour une chose éternelle et infinie repaît l'âme uniquement de joie, il est pur de toute tristesse ; c'est cela qu'il faut ardemment désirer et rechercher de toutes ses forces.

10 En vérité, ce n'est pas sans raison que j'ai usé de ces mots : *si seulement je pouvais m'engager* sérieusement (12). En effet, si clairement que mon esprit perçût cela, je ne pouvais cependant me dépouiller totalement de la cupidité, du plaisir et de la gloire.

11 Voici seulement ce que je voyais : tant que l'esprit se tournait vers ces pensées, il se détournait des premiers objets et pensait sérieusement à une nouvelle règle de vie ; ce fut pour moi un grand soulagement. Car je voyais que ces maux n'étaient pas d'une nature telle qu'ils se refusent à céder aux remèdes. Et bien qu'au début

b. Cela est à démontrer de manière plus précise.

[360/8] nollent cedere. Et | quamvis in initio haec intervalla essent rara et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi innotuit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt, praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem aut libidinem et gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se et non tanquam media ad alia quaeruntur. Si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt et minime oberunt; sed contra, ad finem propter quem quaeruntur multum conducent, ut suo loco ostendemus.

[12] Hic tantum breviter dicam, quid per verum bonum intelligam et simul quid sit summum bonum. Quod ut recte intelligatur, notandum est, quod bonum et malum non nisi respective dicantur; adeo ut una eademque res possit dici bona et mala secundum diversos respectus, eodem modo ac perfectum et imperfectum. Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum, praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas Naturae leges fieri.

[13] Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum quae ipsum ad talem ducant perfectionem. Et omne illud quod potest esse medium ut eo perveniat vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire ut ille, cum aliis individuis si fieri potest, tali natura fruatur. Quaenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse [c]cognitionem unionis quam mens cum tota Natura habet.

[14] Hic est itaque finis ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere et, ut multi mecum eam acquirant, conari. Hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant.

c. *Haec fusius suo loco explicantur.*

3 intervalla ista *om. NS* 15 humana imbecillitas: de zwakke mensch *NS* (*fort.* imbecillis homo) 16 homo *om. NS* 27 esplicantur: zal verklaart worden *NS* (explicabuntur), *fort. adnot. c editoribus tribui potest*

ces intervalles aient été rares et n'aient duré qu'un espace de temps très limité, pourtant, à mesure que le bien véritable me fut de mieux en mieux connu, ces intervalles devinrent plus fréquents et plus longs (13), surtout quand j'eus observé que le gain d'argent ou le plaisir et la gloire font du tort tant qu'on les recherche pour eux-mêmes et non comme moyens en vue d'autres choses. Mais si on les recherche comme moyens, ils auront alors leur limite et ne feront guère de tort ; au contraire ils contribueront grandement à la fin pour laquelle on les recherche, comme nous le montrerons en son lieu.

Je me bornerai ici à dire brièvement ce que j'entends (14) par vrai bien et en 12
même temps ce qu'est le bien suprême. Pour l'entendre correctement, il faut noter que bon et mauvais ne se disent que de manière relative, au point qu'une seule et même chose peut être dite bonne et mauvaise selon les diverses relations considérées, de même que parfait et imparfait. Nulle chose, en effet, considérée dans sa nature, ne sera dite parfaite ou imparfaite, surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive se produit selon un ordre éternel et selon les lois déterminées de la Nature.
Mais comme l'humaine faiblesse n'accède pas à la pensée de cet ordre et que 13
l'homme, dans cet état (15), se représente une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne, sans rien voir dans le même temps qui l'empêcherait d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens susceptibles de le conduire à une telle perfection. Tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir est appelé un vrai bien (16) ; et le bien suprême est de parvenir à jouir d'une telle nature, avec d'autres individus, s'il se peut. Ce qu'est cette nature, nous le montrerons en son lieu : c'est la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la Nature tout entière[c] (17).

Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir une telle nature et tâcher que 14
beaucoup l'acquièrent avec moi. Autrement dit, il appartient aussi à mon bonheur de faire que beaucoup d'autres partagent ma compréhension des choses, afin que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon entendement et mon désir.

c. Cela est expliqué (18) plus amplement en son lieu.

[361/9] [15] Utque hoc fiat, [d]necesse est tantum de Natura intelligere | quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem qualis desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure eo perveniant; porro, danda est opera Morali Philosophiae, ut et Doctrinae de puerorum Educatione; et quia valetudo non parvum est medium ad hunc finem assequendum, concinnanda est integra Medicina; et quia arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur, multumque temporis et commoditatis in vita ea lucrari possumus, ideo Mechanica nullo modo est contemnenda. Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus ipsumque, quantum licet, initio expurgandi, ut feliciter res absque errore et quam optime intelligat.

[16] Unde quisque jam poterit videre me omnes scientias ad unum [e]finem {} velle dirigere, scilicet ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur, et sic omne illud quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promovet tanquam inutile erit rejiciendum; hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes, simul et cogitationes, ad hunc sunt dirigendae finem.

[17] Sed quia, dum curamus eum consequi et operam damus ut intellectum in rectam viam redigamus, necesse est vivere, propterea ante omnia cogimur quasdam vivendi regulas tanquam bonas supponere, has scilicet.

1. Ad captum vulgi loqui et illa omnia operari quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam.
2. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit.
3. Denique tantum nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam et valetudinem sustentandam, et ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos.

[18] Hisce sic positis, ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad

d. *Nota, quod hic tantum curo enumerare scientias ad nostrum scopum necessarias, licet ad earum seriem non attendam.*

e. *Finis in scientiis est unicus, ad quem omnes sunt dirigendae.*

7 in vita *om. NS* 9-10 quantum licet, initio expurgandi *correxi, sim. NS:* quantum initio licet, expurgandi *OP, edd.* 10 *expunxi:* et scopum *OP, edd.* 12 *post* finem *G suppl.* et scopum 13 uno verbo: met weinig woorden *NS* 23 cujuscunque *om. NS* 23 quantum – 25 imitandos: als tot d'honderhouding van 't leven, van de gezontheit, en van de zeden der burgerschap, die niet tegen onz ooggemerk strijden, genoech is *NS (fort.* quantum sufficit ad vitam, valetudinem et mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, sustentandos)

Pour ce faire, il est nécessaire d'avoir de la Nature une compréhension suffisante (19) pour l'acquisition d'une telle nature ; puis de former une société qui permette au plus grand nombre possible d'y parvenir aussi facilement et aussi sûrement que possible. En outre il faut s'appliquer à la philosophie morale, ainsi qu'à une doctrine de l'éducation des enfants. Parce que la santé est un moyen non négligeable d'arriver à cette fin, il faut donner à la médecine son plein accomplissement ; et parce que l'art facilite beaucoup de choses difficiles et que nous pouvons ainsi gagner beaucoup, dans la vie, en temps et en commodité, il ne faut nullement négliger la mécanique[d]. Mais avant tout, il faut réfléchir et trouver le moyen de guérir l'entendement et, autant qu'on le peut, de le purifier (21) dès le début, afin qu'il réussisse à avoir des choses la meilleure compréhension possible, exempte d'erreur. Ainsi chacun pourra déjà voir que je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin[e] (22) : parvenir à la suprême perfection humaine dont nous avons parlé. Par conséquent, tout ce qui dans les sciences ne nous fait en rien avancer vers notre fin devra être rejeté comme inutile ; autrement dit, en un mot, toutes nos actions comme toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin.

Mais pendant que nous travaillons à l'atteindre et que nous nous appliquons à ramener l'entendement dans la voie (23) droite, il faut vivre. Aussi sommes-nous contraints avant tout de poser comme bonnes certaines règles de conduite (24), que voici :

1. Nous mettre à la portée de la foule dans nos paroles et en toutes les actions qui ne nous empêchent pas d'atteindre notre but. Car nous pouvons en obtenir bien des avantages pourvu que nous restions autant qu'il est possible à sa portée ; ajoutez que nous rencontrerons ainsi des oreilles bienveillantes pour écouter la vérité.
2. Jouir des plaisirs autant qu'il suffit (25) pour conserver la santé.
3. Enfin rechercher l'argent ou toute autre chose autant qu'il suffit pour entretenir la vie et la santé, et pour suivre les mœurs de la cité qui ne s'opposent pas à notre but.

Ces règles étant ainsi posées, je commencerai par m'attacher à ce qui doit être fait avant tout : réformer l'entendement et le rendre apte à avoir des choses l'intelli-

d. Notez que je me contente ici d'énumérer les sciences nécessaires à notre but, sans m'occuper de leur ordre (20).

e. Les sciences ont une fin unique, vers laquelle elles doivent toutes être dirigées.

[362/10] emendandum scilicet intellectum eumque | aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur. Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum, quo omnium optimum eligam et simul meas vires et naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam. [19] Si accurate attendo, possunt omnes ad quatuor potissimum reduci:

1. Est perceptio, quam ex auditu aut ex aliquo signo ad placitum, quod vocant, habemus.
2. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit et nullum aliud habemus experimentum quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet.
3. Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, [f]cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.
4. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.

[20] Quae omnia exemplis illustrabo.

Ex auditu tantum scio meum natalem diem, et quod tales parentes habui, et similia, de quibus nunquam dubitavi.

Per experientiam vagam scio me moriturum: hoc enim ideo affirmo, quia vidi alios mei similes obiisse mortem, quamvis neque omnes per idem temporis spatium vixerint, neque ex eodem morbo obierint. Deinde per experientiam vagam etiam scio, quod [363/11] oleum sit aptum alimentum ad nutrien | dam flammam, quodque aqua ad eam

f. *Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus praeter id quod in effectu consideramus. Quod satis apparet ex eo quod tum causa non nisi generalissimis terminis explicetur, nempe his:* Ergo datur aliquid; ergo datur aliqua potentia *etc.; vel etiam ex eo quod ipsam negative exprimant:* Ergo non est hoc vel illud *etc. In secundo casu aliquid causae tribuitur propter effectum, quod clare concipitur, ut in exemplo ostendemus; verum, nihil praeter propria, non vero rei essentia particularis.*

5 ad quatuor : tot drie *NS* 7 ex aliquo signo ad placitum, quod vocant *correxi, sim. NS* naar believen hebben, gelijk men 't noemt : ex aliquo signo, quod vocant ad placitum *OP, edd.* 9 aliud *om. NS* 11 Est perceptio *om. NS* 14 perceptio est *om. NS* 23 praeter *corr. Stern, edd., sim. NS* behalven : propter *OP, VL*

gence nécessaire pour atteindre notre fin. Pour cela, l'ordre qui nous est naturel exige que je recense ici tous les modes de percevoir dont j'ai usé jusqu'à présent pour affirmer ou nier quelque chose sans en douter (26), afin de choisir le meilleur de tous et de commencer du même coup à connaître mes forces ainsi que la nature que je désire porter à sa perfection. À y regarder de près, le mieux est de les ramener à quatre. 19

1. Il y a la perception tirée du ouï-dire ou de quelque signe qualifié d'arbitraire (27).
2. Il y a la perception acquise par une expérience vague (28), c'est-à-dire par une expérience qui n'est pas déterminée par l'entendement ; si on l'appelle ainsi, c'est seulement parce qu'elle se présente comme cela par hasard et que nous n'expérimentons rien d'autre qui s'y oppose. C'est pourquoi cela reste en nous comme inébranlé.
3. Il y a la perception où l'essence d'une chose est conclue à partir d'une autre chose, mais de manière non adéquate (29) ; ce qui a lieu soit quand à partir de quelque effet nous inférons la cause, soit quand on tire une conclusion de quelque universel toujours accompagné de quelque propriété[f] (30).
4. Enfin il y a la perception où la chose est perçue par sa propre essence et par elle seule, ou par la connaissance de sa cause prochaine (32).

J'illustrerai tout cela par des exemples. 20

Je sais par le seul ouï-dire le jour de ma naissance, et que j'ai eu tels parents, et choses semblables, dont je n'ai jamais douté.

Je sais par expérience vague que je mourrai : je l'affirme en effet parce que j'ai vu qu'avaient succombé à la mort d'autres êtres semblables à moi, bien qu'ils n'aient pas tous vécu le même laps de temps ni succombé à la même maladie. C'est encore par expérience vague que je sais aussi que l'huile est un aliment propre à entretenir la flamme et que l'eau est propre à l'éteindre ;

f. Lorsque cela a lieu, nous n'avons de la cause aucune compréhension en dehors de ce que nous considérons dans l'effet. Ce qui se voit assez du fait que la cause n'est alors expliquée qu'en termes très généraux comme ceux-ci, *Donc il y a quelque chose, Donc il y a quelque puissance, etc. ;* ou encore du fait qu'on l'exprime de manière négative, *Donc ce n'est pas ceci, ou cela, etc.* Dans le second cas, on attribue à la cause, en raison de l'effet, quelque chose que l'on conçoit clairement, comme nous le montrerons dans l'exemple, mais rien que des caractères propres (31), et non l'essence particulière d'une chose.

extinguendam apta sit; scio etiam quod canis sit animal latrans et homo animal rationale, et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt.

[21] Ex alia vero re hoc modo concludimus. Postquam clare percipimus nos tale corpus sentire et nullum aliud, inde, inquam, clare concludimus animam unitam [g]esse corpori, quae unio est causa talis sensationis; sed, quaenam sit illa sensatio et unio, non absolute inde possumus intelligere. Vel, postquam novi naturam visus, et simul eum habere talem proprietatem, ut unam eandemque rem ad magnam distantiam minorem videamus, quam si eam cominus intueamur, inde [h]concludimus solem majorem esse quam apparet, et alia his similia.

[22] Per solam denique rei essentiam res percipitur quando ex eo, quod aliquid novi, scio quid hoc sit aliquid nosse, vel ex eo, quod novi essentiam animae, sciam eam corpori esse unitam. Eadem cognitione novimus duo et tria esse quinque et, si dentur duae lineae uni tertiae parallelae, eas etiam inter sese parallelas, etc. Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt.

[23] Ut autem haec omnia melius intelligantur, unico tantum utar exemplo, hoc scilicet. Dantur tres numeri: quaerit quis quartum, qui sit ad tertium ut secundus ad primum. Dicunt hic passim mercatores se scire quid sit agendum, ut quartus inveniatur, quia nempe eam operationem nondum oblivioni tradiderunt quam nudam sine

g. *Ex hoc exemplo clare videre id est, quod modo notavi. Nam per illam unionem nihil intelligimus praeter sensationem ipsam, effectum scilicet, ex quo causam, de qua nihil intelligimus, concludebamus.*

h. *Talis conclusio, quamvis certa sit, non tamen satis tuta est nisi maxime caventibus. Nam, nisi optime caveant sibi, in errores statim incident: ubi enim res ita abstracte concipiunt, non autem per veram essentiam, statim ab imaginatione confunduntur. Nam id, quod in se unum est, multiplex esse imaginantur homines. Nam iis, quae abstracte, seorsim et confuse concipiunt, nomina imponunt, quae ab ipsis ad alia magis familiaria significandum usurpantur; quo fit, ut haec imaginentur eodem modo ac eas res imaginari solent, quibus primum haec nomina imposuerunt.*

4 *inquam om. NS* 8 *hic adnot.* h *posui, sim. Appuhn*: *post* 5 sed *OP* 9 alia: meer andere *NS* 17 Dicunt - scire: De kooplieden weten te zeggen *NS* (*fort.* mercatores sciunt dicere...) 20 effectum *correxi, sim. NS*: effectus *OP*, effectûs *Au, G*

et aussi que le chien est un animal qui aboie et l'homme un animal doué de raison, et j'ai appris ainsi presque tout ce qui contribue à l'usage de la vie.

Voici maintenant comment nous tirons une conclusion à partir d'une autre 21
chose : après avoir clairement perçu que nous sentons tel corps, et nul autre, de là, dis-je, nous concluons clairement que l'âme est unie au corps, cette union étant la cause d'une telle sensation ; mais en quoi consistent cette sensation et cette union, nous ne pouvons le comprendre par là de manière absolue[g]. Ou encore, après avoir appris la nature de la vision ainsi que sa propriété selon laquelle une seule et même chose vue à grande distance nous paraît plus petite que regardée de près, nous en concluons que le soleil est plus grand qu'il n'apparaît, et autres choses semblables à celles-là[h] (34).

Enfin une chose est perçue par sa seule essence quand, du fait que je connais 22
quelque chose, je sais ce que c'est que connaître quelque chose, ou encore, du fait que je connais l'essence de l'âme, je sais qu'elle est unie au corps (35). Par le même mode de connaissance nous connaissons que deux et trois font cinq et que, si l'on a deux lignes parallèles à une même troisième, elles sont aussi parallèles entre elles, etc. Toutefois les choses dont jusqu'ici j'ai pu avoir l'intellection par une connaissance de cette sorte ont été en fort petit nombre.

Pour mieux faire entendre tout cela, je me servirai d'un exemple unique, que 23
voici. Soient trois nombres : on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier. Les marchands disent ici bien souvent qu'ils savent ce qu'il faut faire pour trouver le quatrième : c'est qu'ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise par ouï-dire, telle quelle (36), sans démonstration, de la bouche de leurs maîtres. D'autres, de l'expérience de cas simples, tirent une

g. Cet exemple fait voir clairement ce que je viens de noter (33) : par cette union nous n'entendons rien en dehors de la sensation elle-même, c'est-à-dire en dehors de l'effet à partir duquel nous avons conclu la cause, dont nous n'avons aucune compréhension.

h. Une telle conclusion, bien que certaine, n'est pourtant pas assez assurée, à moins qu'on ne soit au plus haut point sur ses gardes. Car à moins qu'on ne se mette bien en garde, on tombera aussitôt dans l'erreur : en effet, quand on conçoit les choses de manière si abstraite, et non par leur véritable essence, l'imagination y met aussitôt de la confusion. Car ce qui en soi est un, les hommes imaginent que c'est multiple : aux choses qu'ils conçoivent abstraitement, séparément et confusément, ils imposent en effet des noms qu'ils utilisent pour désigner des choses plus familières. Il en résulte qu'ils les imaginent de la même manière qu'ils ont coutume d'imaginer les choses auxquelles ils ont d'abord imposé ces noms.

|164/12| demonstratione a suis magistris audiverunt.. Alii | vero ab experientia simplicium faciunt axioma universale, scilicet ubi quartus numerus per se patet, ut in his 2, 4, 3, 6, ubi experiuntur quod, ducto secundo in tertium et producto deinde per primum diviso, fiat quotiens 6; et cum vident eundem numerum produci, quem sine hac operatione noverant esse proportionalem, inde concludunt operationem esse bonam ad quartum numerum proportionalem semper inveniendum. [24] Sed mathematici, vi demonstrationis prop. 19. lib. 7. Euclidis, sciunt quales numeri inter se sint proportionales, scilicet ex natura proportionis ejusque proprietate, quod nempe numerus, qui fit ex primo et quarto, aequalis sit numero, qui fit ex secundo et tertio; attamen, adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident et, si videant, non vident eam vi illius propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes.

[25] Ut autem ex his optimus eligatur modus percipiendi, requiritur ut breviter enumeremus quae sint necessaria media, ut nostrum finem assequamur, haec scilicet.

1. Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse, et simul tantum de rerum natura quantum sit necesse.
2. Ut inde rerum differentias convenientias et oppugnantias recte colligamus.
3. Ut recte concipiatur, quid possint pati, quid non.
4. Ut hoc conferatur cum natura et potentia hominis.

Et ex istis facile apparebit summa, ad quam homo potest pervenire, perfectio.

[26] His sic consideratis, videamus quis modus percipiendi nobis sit eligendus.

Quod ad primum attinet, per se patet quod ex auditu, praeterquam quod sit res admodum incerta, nullam percipiamus essentiam rei, sicuti ex nostro exemplo apparet; et cum singularis existentia alicujus rei non noscatur, nisi cognita essentia, ut postea videbitur, hinc clare concludimus omnem certitudinem, quam ex auditu habemus, a scientiis esse secludendam. Nam a simplici auditu, ubi non praecessit proprius intellectus, nunquam quis poterit affici.

7 proportionis : evenredighet *NS, ubi legitur in margine* proportionalitas *sicut in linea 9* 22
apparet : volgt *NS*

une règle (37) universelle : là où le quatrième nombre est manifeste de lui-même, par exemple dans le cas de 2, 4, 3, 6, ils font l'expérience qu'en multipliant le second par le troisième et en divisant ensuite le produit par le premier, on a pour quotient 6, et comme ils voient qu'on obtient le même nombre que, sans cette opération, ils savaient être le nombre proportionnel, ils en concluent que l'opération est bonne pour trouver toujours le quatrième nombre proportionnel. Mais les mathématiciens 24
savent, en vertu de la démonstration de la proposition 19 du Livre 7 d'Euclide, quels nombres sont proportionnels entre eux : ils le tirent de la nature de la proportion et de sa propriété selon laquelle le produit du premier et du quatrième nombres est égal au produit du second et du troisième (38) ; et pourtant ils ne voient pas la proportionnalité adéquate des nombres donnés, et s'ils la voient, ils ne la voient pas en vertu de cette proposition, mais intuitivement (39), sans faire aucune opération.

Or, afin de choisir le meilleur de ces modes de percevoir, il nous faut énumérer 25
brièvement les moyens nécessaires pour atteindre notre fin. Les voici :

1. connaître exactement notre nature, que nous désirons porter à sa perfection ; connaître aussi la nature des choses, autant seulement qu'il est nécessaire
2. pour en dégager correctement ce en quoi les choses diffèrent, s'accordent ou s'opposent ;
3. pour concevoir correctement ce à quoi elles se prêtent ou non ;
4. pour confronter cela avec la nature et la puissance de l'homme (40).

Et l'on apercevra facilement, à partir de là, la suprême perfection à laquelle l'homme peut parvenir.

Compte tenu de ces exigences, voyons quel mode de percevoir il nous faut 26
choisir.

En ce qui concerne le premier, il est de soi manifeste que par ouï-dire, outre que la chose est tout à fait incertaine, nous ne percevons jamais l'essence de la chose, ainsi qu'il ressort de notre exemple ; et comme l'existence singulière d'une chose n'est connue que si son essence est connue, ainsi qu'on le verra par la suite (41), nous en concluons clairement que toute assurance tirée du ouï-dire doit être exclue des sciences. Par le simple ouï-dire, en effet, sans intervention de son propre entendement (42), personne ne pourra jamais être affecté.

|365/13| [27] [i]Quoad secundum, nullus etiam dicendus est, quod habeat ideam illius proportionis, quam quaerit. Praeterquam quod sit res admodum incerta et sine fine, nihil tamen unquam tali modo quis in rebus naturalibus percipiet praeter accidentia, quae nunquam clare intelliguntur, nisi praecognitis essentiis. Unde etiam et ille secludendus est.

[28] De tertio autem, aliquo modo dicendum, quod habeamus ideam rei, deinde quod etiam absque periculo erroris concludamus; sed tamen per se non erit medium, ut nostram perfectionem acquiramus.

[29] Solus, quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam et absque erroris periculo; ideoque maxime erit usurpandus. Quomodo ergo sit adhibendus, ut res incognitae tali cognitione a nobis intelligantur, simulque, ut hoc quam compendiose fiat, curabimus explicare.

[30] Postquam novimus quaenam cognitio nobis sit necessaria, tradenda est via et methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus. Quod ut fiat, venit prius considerandum quod hic non dabitur inquisitio in infinitum, scilicet: ut inveniatur optima methodus verum investigandi, {} opus est alia methodo, ut methodus veri investigandi investigetur, et ut secunda methodus investigetur, {} opus est alia tertia et sic in infinitum; tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitionem perveniretur. Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corporea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, et ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo, aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, et sic in infinitum; et hoc modo frustra aliquis probare conaretur homines nullam habere potestatem ferrum cudendi. [31] Sed, quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose et imperfecte, facere qui-
|366/14| verunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore et perfectius confe|cerunt, et sic

i. *Hic aliquanto prolixius agam de experientia; et Empiricorum et recentium philosophorum procedendi methodum examinabo.*

1 illius: van enige *NS* 16 verum investigandi: van de waarheit *NS* 16. 18 *expunxi, om. NS:* non *OP, edd.* 16 investigandi: te vinden (*fort.* inveniendi) 27 *post* Empiricorum *add. NS* die alles door ervarentheid willen doen

Quant au second[i], on ne doit pas non plus dire de personne qu'il a l'idée de la 27
proportion qu'il cherche. Outre que la chose est tout à fait incertaine et non définitive, un tel mode en tout cas(44) ne fera jamais rien percevoir dans les choses naturelles en dehors des accidents, qu'on ne comprend jamais clairement sans la connaissance préalable des essences. Ce mode doit donc aussi être exclu.

Du troisième, en revanche, il faut dire en quelque manière que nous avons l'idée 28
de la chose, et aussi que nous concluons sans risque d'erreur ; mais pourtant il ne sera pas en lui-même un moyen d'atteindre notre perfection.

Seul le quatrième mode saisit l'essence adéquate de la chose, et sans risque d'er- 29
reur ; aussi faudra-t-il en faire le plus grand usage. Quel emploi faut-il donc en faire pour qu'une connaissance de cette sorte nous donne l'intellection des choses inconnues, et cela, en outre, le plus directement (45) possible, c'est ce que nous prendrons soin d'expliquer.

Maintenant que nous savons quelle sorte de connaissance nous est nécessaire, il 30
faut enseigner la voie et la méthode (46) à suivre pour acquérir une telle connaissance des choses à connaître. Pour cela, la première observation qui s'impose est qu'il n'y aura pas ici une enquête allant à l'infini, une enquête selon laquelle, pour trouver la meilleure méthode de recherche du vrai, il est besoin d'une autre méthode pour rechercher la méthode de recherche du vrai et, pour rechercher la seconde méthode, il est besoin d'une troisième, et ainsi à l'infini ; de cette manière, en effet, on ne parviendrait jamais à la connaissance du vrai, ni même à aucune connaissance. En fait, il en est ici comme dans le cas des instruments matériels (47), qui pourraient donner lieu à la même argumentation. Par exemple, pour forger le fer, il est besoin d'un marteau et, pour avoir un marteau, il est nécessaire de le fabriquer ; pour cela il est besoin d'un autre marteau et d'autres instruments, et pour avoir ceux-ci à leur tour, il sera besoin d'autres instruments, et ainsi à l'infini ; et de cette manière on s'efforcerait de prouver que les hommes n'ont aucun pouvoir de forger le fer, mais en vain. En réalité, de même que les hommes, au début, avec des instruments natu- 31
rels, ont pu faire certaines choses très faciles, bien qu'avec peine et de manière imparfaite, puis, une fois celles-ci façonnées, en ont façonné d'autres plus difficiles avec moins de peine et de manière plus parfaite, et ainsi, progressant par degrés

i. Ici je traiterai de l'expérience de manière un peu plus développée ; et j'examinerai la méthode et la manière de procéder des Empiriques et des philosophes récents (43).

gradatim, ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera et instrumenta pergendo, eo pervenerunt ut tot et tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus, [k]vi sua nativa, facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia [l]opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat.

[32] Quod autem intellectus ita sese habeat, facile erit videre, modo intelligatur quid sit methodus verum investigandi et quaenam sint illa innata instrumenta, quibus tantum eget ad alia ex iis instrumenta conficienda, ut ulterius procedat. Ad quod ostendendum sic procedo.

[33] Idea [m]vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato (nam aliud est circulus, aliud idea circuli; idea enim circuli non est aliquid habens peripheriam et centrum uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus); et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile. Hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam, in se spectata, quid reale et intelligibile, et sic indefinite. [34] Petrus, ex gr., est quid reale; vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva, et in se quid reale et omnino diversum ab ipso Petro. Cum itaque idea Petri sit quid reale, habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideae, quae idea habebit in se objective omne id quod idea Petri habet formaliter; et rursus idea, quae est ideae Petri, habet iterum suam essentiam, quae etiam potest esse objectum alterius ideae, et sic indefinite. Quod quisque potest experiri, dum videt se scire quid sit Petrus, et etiam scire se scire, et rursus scit se scire quod scit, etc. Unde constat quod, ut

k. *Per vim nativam intelligo illud quod in nobis a causis externis <non> causatur, quodque postea in mea philosophia explicabimus.*

l. *Hic vocantur opera; in mea philosophia, quid sint, explicabitur.*

m. *Nota, quod hic non tantum curabimus ostendere id quod modo dixi, sed etiam nos hucusque recte processisse, et simul alia scitu valde necessaria.*

4 [l]*ante* opera *posui: OP ante* intellectualia habet 8 Ad quod ostendendum : om die te toonen *NS* (*fort.* Ad quae ostendenda) 10 nam – 12 corpus *intra parenthesim posui* 21 et etiam scire : en ook weet (*fort.* et etiam scit) 22 non *suppl. G: om. OP, NS, Br, VL* 22. 24 mea *om. NS*

des ouvrages les plus simples aux instruments, et des instruments à d'autres ouvrages et instruments, sont parvenus à parachever tant de choses et de si difficiles avec peu de peine ; de même aussi l'entendement, par sa propre force native[k], se forme des instruments intellectuels au moyen desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres ouvrages intellectuels[l] (48), et de ces ouvrages tire d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, et ainsi progresse par degrés jusqu'à ce qu'il atteigne le faîte de la sagesse.

Or, qu'il en soit ainsi de l'entendement, il sera facile de le voir, pourvu qu'on 32
entende ce qu'est la méthode de recherche du vrai, et quels sont précisément ces instruments naturels qui lui suffisent comme point de départ pour en façonner d'autres, afin d'aller plus avant. Voici comment je procède pour le montrer[m] (49).

Une idée vraie (et nous en avons (50)) est quelque chose de différent de ce dont 33
elle est l'idée. En effet, une chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle ; car l'idée du cercle n'est pas quelque chose qui a une circonférence et un centre, comme le cercle, et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Et puisqu'elle est quelque chose de différent de ce dont elle est l'idée, elle sera aussi par elle-même quelque chose d'intelligible. Autrement dit, l'idée, prise dans son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective (51) et, à son tour, cette autre essence objective sera aussi, considérée en elle-même, quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment. Pierre, par exemple, est quelque chose de réel ; l'idée vraie de Pierre est l'es- 34
sence objective de Pierre et, en elle-même, quelque chose de réel et d'entièrement différent de Pierre lui-même. Puisque l'idée de Pierre est quelque chose de réel, qui a sa propre essence particulière, elle sera donc aussi quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire l'objet d'une autre idée, idée qui aura en elle objectivement tout ce que l'idée de Pierre a formellement ; et, à son tour, l'idée qui a pour objet l'idée de Pierre a derechef sa propre essence, qui peut aussi être l'objet d'une autre idée, et ainsi indéfiniment. C'est ce dont chacun peut faire l'expérience quand il voit qu'il sait ce qu'est Pierre et qu'il sait aussi qu'il le sait et, encore, sait qu'il sait qu'il le sait, etc. D'où il est manifeste que, pour que l'entendement comprenne l'essence de Pierre,

k. Par force native, j'entends ce qui en nous n'est pas causé par des causes extérieures ; nous l'expliquerons plus tard dans ma Philosophie.

l. Je parle ici d'ouvrages ; dans ma Philosophie j'expliquerai en quoi ils consistent.

m. Notez que nous prendrons soin de montrer ici non seulement ce que je viens de dire, mais aussi que nous avons procédé jusqu'ici correctement, ainsi que d'autres choses qu'il est tout à fait nécessaire de savoir.

[367/15] intelligatur essentia Petri, non sit necesse | ipsam ideam Petri intelligere, et multo minus ideam ideae Petri; quod idem est, ac si dicerem non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire quod sciam me scire, non magis quam ad intelligendam essentiam trianguli opus sit essentiam circuli [n]intelligere. Sed contrarium datur in his ideis; nam, ut sciam me scire, necessario debeo prius scire.

[35] Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam; nam, uti ostendimus, non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Ex quibus rursum patet neminem posse scire quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam aut essentiam objectivam alicujus rei; nimirum, quia idem est certitudo et essentia objectiva.

[36] Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium, hinc sequitur quod vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae objectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine [o]quaerantur.

[37] Rursus methodus necessario debet loqui de ratiocinatione aut de intellectione; id est, methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est τό intelligere causas rerum; sed est intelligere quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat quae sunt intelligenda, tradendo, tanquam auxilia, certas regulas et etiam faciendo ne mens inutilibus defatigetur. [38] Unde colligitur, methodum nihil aliud esse nisi cognitionem refle- |

n. *Nota quod hic non inquirimus quomodo prima essentia objectiva nobis innata sit. Nam id pertinet ad investigationem Naturae, ubi haec fusius explicantur et simul ostenditur quod, praeter ideam, nulla datur affirmatio neque negatio neque ulla voluntas.*

o. *Quid quaerere in anima sit explicatur in mea Philosophia.*

21 ad illam normam : naar die regel, en naar dat rechtsnoer *NS* worden *NS* (explicabitur); mea *om. NS*

27 explicatur : zal... verklaart

il n'est pas nécessaire (52) qu'il comprenne l'idée de Pierre elle-même, et bien moins encore l'idée de l'idée de Pierre ; ce qui revient à dire que, pour savoir, je n'ai pas besoin de savoir que je sais, et j'ai encore bien moins besoin de savoir que je sais que je sais, pas plus que pour comprendre l'essence du triangle il n'est besoin de comprendre l'essence du cercle[n]. C'est le contraire qui a lieu dans le cas de ces idées : pour savoir que je sais, en effet, je dois nécessairement d'abord savoir.

Il en ressort que la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle- 35
même ; je veux dire que la modalité sous laquelle nous avons le sentiment de l'essence formelle (54) est précisément la certitude. D'où il ressort aussi que, pour la certitude de la vérité, il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie ; en effet, comme nous l'avons montré, je n'ai pas besoin, pour savoir, de savoir que je sais. De cela il ressort encore que personne ne peut savoir ce qu'est la plus haute certitude sinon celui qui a l'idée adéquate, c'est-à-dire l'essence objective, de quelque chose ; c'est évident, puisque la certitude et l'essence objective, c'est tout un.

Aussi, puisque la vérité n'a besoin d'aucun signe et qu'il suffit, pour dissiper 36
tout doute, de posséder les essences objectives des choses ou, ce qui revient au même, leurs idées, il s'ensuit que ce n'est pas la vraie méthode que celle qui consiste à rechercher le signe de la vérité après l'acquisition des idées : la vraie méthode est la voie à suivre pour rechercher la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou leurs idées (tous ces termes ont la même signification) dans l'ordre requis[o] (55).

La méthode, revenons-y (56), doit nécessairement parler du raisonnement ou 37
de l'intellection. Je précise : la méthode n'est pas l'acte même de raisonner pour comprendre les causes des choses et bien moins encore l'acte de comprendre les causes des choses ; elle consiste à comprendre ce qu'est une idée vraie, en la distinguant de toutes les autres perceptions et en étudiant sa nature, afin que, par là (57), nous prenions connaissance de notre pouvoir de comprendre et astreignions l'esprit à comprendre selon cette norme tout ce qui est à comprendre, lui fournissant comme secours des règles déterminées et lui épargnant aussi d'inutiles fatigues. D'où l'on conclut que la méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance réflexive, 38

n. Notez que nous ne cherchons pas ici comment la première essence objective est innée en nous. Car cela relève de l'étude de la nature, où ces questions sont expliquées plus amplement, et où l'on montre en même temps qu'en dehors de l'idée il n'y a aucune affirmation ni négation, ni aucune volonté (53).

o. En quoi consiste cette recherche dans l'âme, je l'explique dans ma Philosophie.

[368/16] xivam, aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde illa bona erit methodus, quae ostendit quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur quod cognitio reflexiva, quae est ideae entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit methodus quae, ad datae ideae entis perfectissimi normam, ostendit quomodo mens sit dirigenda.

[39] Ex his facile intelligitur quomodo mens, plura intelligendo, alia simul acquirat instrumenta, quibus facilius pergat intelligere. Nam, ut ex dictis licet colligere, debet ante omnia in nobis existere vera idea, tanquam innatum instrumentum, qua intellecta, intelligatur simul differentia quae est inter talem perceptionem et caeteras omnes. Qua in re consistit una methodi pars. Et cum per se clarum sit mentem eo melius se intelligere, quo plura de Natura intelligit, inde constat hanc methodi partem eo perfectiorem fore, quo mens plura intelligit, et tum fore perfectissimam, cum mens ad cognitionem Entis perfectissimi attendit sive reflectit.

[40] Deinde, quo plura mens novit, eo melius et suas vires et ordinem Naturae intelligit; quo autem melius suas vires intelligit, eo facilius potest seipsam dirigere et regulas sibi proponere; et quo melius ordinem Naturae intelligit, eo facilius potest se ab inutilibus cohibere. In quibus tota consistit methodus, uti diximus.

[41] Adde quod idea eodem modo se habet objective ac ipsius ideatum se habet realiter. Si ergo daretur aliquid in Natura nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam {} essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam [p]commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus concludere. Et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia quae in Natura existunt, intelligentur, et ipsorum etiam essentiae objectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducentur, quae

p. *Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere.*

9 pergat intelligere : met te verstaan voortgaat *NS* (*fort.*, pergat intelligendo) 20 *expunxi, om. NS* : si datur *OP*, si daretur *G*

ou l'idée de l'idée ; et parce qu'il n'y a pas d'idée de l'idée s'il n'y a d'abord une idée, il n'y aura donc pas de méthode s'il n'y a d'abord une idée. Par conséquent, ce sera une bonne méthode que celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie que nous avons (58). Poursuivons : comme il y a le même rapport entre deux idées et entre les essences formelles de ces idées, il s'ensuit que la connaissance réflexive qui porte sur l'idée de l'être le plus parfait sera supérieure à la connaissance réflexive de toutes les autres idées ; autrement dit, la méthode la plus parfaite sera celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée que nous avons de l'être le plus parfait.

Dès lors on comprend facilement comment l'esprit, en comprenant plus de 39
choses, acquiert du même coup d'autres instruments à l'aide desquels il lui est plus facile de progresser dans la compréhension (59). En effet, ainsi qu'on peut conclure de ce qui précède, il doit avant tout exister en nous, comme un instrument inné, une idée vraie, dont la compréhension fait en même temps comprendre la différence entre une telle perception et toutes les autres. En cela consiste une première partie de la méthode. Et comme il est évident que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il comprend plus de choses concernant la nature, il en résulte que cette partie de la méthode sera d'autant plus parfaite que l'esprit comprend plus de choses, et qu'elle sera la plus parfaite quand l'esprit s'applique, ou réfléchit, à la connaissance de l'être le plus parfait. Ensuite, plus l'esprit possède de connaissan- 40
ces, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature. Or, mieux il comprend ses propres forces, plus il lui est facile de se diriger lui-même et de se proposer des règles ; et mieux il comprend l'ordre de la nature, plus il lui est facile de s'abstenir de démarches inutiles. En cela consiste toute la méthode, comme nous l'avons dit (60).

Ajoutez qu'il en est objectivement de l'idée comme il en est réellement de ce 41
dont elle est l'idée. Si donc il y avait quelque chose dans la nature qui n'eût aucun commerce avec d'autres choses, son essence objective, qui devrait s'accorder entièrement avec l'essence formelle, n'aurait elle non plus aucun commerce[p] avec d'autres idées, c'est-à-dire qu'elle ne donnerait lieu à aucune conclusion. Au contraire, les choses qui ont commerce avec d'autres, comme c'est le cas de toutes celles qui existent dans la nature, seront objet d'intellection, et leurs essences objectives auront le même commerce, c'est-à-dire que d'autres idées s'en déduiront, lesquelles

p. Avoir commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres choses, ou produire d'autres choses.

[369/17] |iterum habebunt commercium cum aliis, et sic instrumenta, ad procedendum ulterius, crescent. Quod conabamur demonstrare.

[42] Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet, quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum ex eo, quod, ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.

[43] Hic forte aliquis mirabitur quod nos, ubi diximus bonam methodum eam esse, quae ostendit quomodo mens sit dirigenda ad datae verae ideae normam, hoc ratiocinando probemus; id quod ostendere videtur hoc per se non esse notum. Atque adeo quaeri potest utrum nos bene ratiocinemur. Si bene ratiocinamur, debemus incipere a data idea, et cum incipere a data idea egeat demonstratione, deberemus iterum nostrum ratiocinium probare, et tum iterum illud alterum et sic in infinitum.

[44] Sed ad hoc respondeo quod si quis, fato quodam, sic processisset naturam investigando, scilicet ad datae verae ideae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de sua veritate [q]dubitasset, eo quod veritas, uti ostendimus, se ipsam patefacit, et etiam sponte omnia ipsi affluxissent. Sed quia hoc nunquam aut raro contingit, ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus, et simul ut appareret, ad probandam veritatem et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis nisi ipsa veritate et bono ratiocinio. Nam, bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi et adhuc probare conor. Adde, quod etiam hoc modo homines assuefiant meditationibus suis internis.

[45] Ratio autem, cur in Naturae inquisitione raro contingat ut debito ordine ea investigetur, est propter praejudicia, quorum causas postea in nostra Philosophia explicabimus; deinde, quia opus est magna et accurata distinctione, sicut postea ostendemus, id quod valde est laboriosum; denique, propter statum rerum humanarum, qui, ut jam ostensum est, prorsus est mutabilis. Sunt adhuc aliae rationes, quas non inquirimus.

q. *Sicut etiam hic non dubitamus de nostra veritate.*

4 ex eo *om. NS, VL, G* 9 adeo : hier *NS* 14 ideas *om. NS et* alias *male interpretavit vertendo* op een andere wijze, dan volgens de behorelijke ordening *(fort. in ms.* ideas *deerat)* 22 [45] *Br. inser. ante* 20 Adde

auront à leur tour commerce avec d'autres, et ainsi s'accroîtront les instruments pour aller plus avant. Ce que nous nous efforcions de démontrer. En outre, de ce 42
que nous venons de dire, à savoir que l'idée doit s'accorder entièrement avec son essence formelle (61), il ressort aussi que, pour que notre esprit rapporte (62) entièrement le tableau de la Nature, il doit produire toutes ses idées à partir de celle qui rapporte l'origine et la source de la nature tout entière, de sorte qu'elle soit elle-même aussi la source de toutes les autres idées.

Ici l'on s'étonnera peut-être : nous avons dit que la bonne méthode est celle qui 43
montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie donnée, et nous le prouvons en raisonnant ; ce qui semble montrer que cela n'est pas connu de soi. Aussi peut-on demander si nous raisonnons bien. Si nous raisonnons bien, nous devons partir d'une idée donnée, et comme un tel point de départ exige une démonstration, nous devrions prouver à son tour notre raisonnement, puis ce second raisonnement à son tour, et ainsi à l'infini. À quoi je réponds : si quelqu'un, 44
par je ne sais quelle chance, avait procédé ainsi dans l'étude de la nature, je veux dire en acquérant d'autres idées dans l'ordre requis selon la norme d'une idée vraie donnée, jamais il n'aurait douté de la vérité qu'il aurait possédée[q] (63), parce que la vérité, comme nous l'avons montré, se manifeste d'elle-même, et aussi tout lui serait venu d'un cours spontané (64). Mais puisque cela n'arrive jamais, ou n'arrive que rarement, j'ai été contraint d'avancer les considérations précédentes, pour que nous puissions tout de même acquérir par un dessein réfléchi ce que nous ne pouvons avoir par chance, et pour faire apparaître en même temps qu'afin de prouver la vérité et le bon raisonnement, nous n'avons besoin d'aucun instrument si ce n'est de la seule vérité et du bon raisonnement. Car c'est en raisonnant bien que j'ai approuvé le bon raisonnement et que je m'efforce encore de le prouver. Ajoutez qu'ainsi les hommes s'accoutument également à méditer en eux-mêmes. Quant à la 45
raison pour laquelle il arrive rarement dans l'étude de la nature qu'on l'explore selon l'ordre requis, cela vient des préjugés, dont nous expliquerons les causes plus tard dans notre Philosophie (65) ; ensuite c'est qu'il faut beaucoup d'attention et de discernement, comme nous le montrerons plus tard, ce qui exige un grand effort ; enfin cela vient de l'état des affaires humaines, tout à fait instable, comme je l'ai déjà montré (66). Il y a encore d'autres raisons, que nous ne cherchons pas.

q. De même aussi que nous ne doutons pas, ici, de la vérité que nous possédons.

|370/18| [46] Si quis forte quaerat cur ipse statim ante omnia veritates naturae isto ordine ostenderim (nam veritas se ipsam patefacit), ei respondeo simulque moneo ne, propter paradoxa quae forte passim occurrent, eas velit tanquam falsas rejicere; sed prius dignetur ordinem considerare quo eas probemus et tum certus evadet nos verum assequutos fuisse. Et haec fuit causa cur haec praemiserim.

[47] Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille, profecto, aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur dari homines penitus etiam animo occaecatos a nativitate aut a praejudiciorum causa, id est, aliquo externo casu. Nam, neque seipsos sentiunt: si aliquid affirmant vel dubitant, nesciunt se dubitare aut affirmare; dicunt se nihil scire; hoc ipsum, quod nihil sciunt, dicunt se ignorare. Neque hoc absolute dicunt: nam metuunt fateri se existere quamdiu nihil sciunt, adeo ut tandem debeant obmutescere, ne forte aliquid supponant quod veritatem redoleat. [48] Denique, cum ipsis non est loquendum de scientiis; nam, quod ad vitae et societatis usum attinet, necessitas eos coëgit ut supponerent se esse, et ut suum utile quaererent et, jurejurando multa affirmarent et negarent. Nam si aliquid ipsis probetur, nesciunt an probet aut deficiat argumentatio; si negant, concedunt aut opponunt, nesciunt se negare, concedere aut opponere; adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent.

[49] Resumamus jam nostrum propositum. Habuimus hucusque, primo, finem ad quem omnes nostras cogitationes dirigere studemus. Cognovimus, secundo, quaenam sit optima perceptio, cujus ope ad nostram perfectionem pervenire possimus. Cognovimus, tertio, quaenam sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae cujuscunque verae ideae pergat, certis legibus, inquirere. Quod ut recte fiat, haec debet methodus praestare. Primo, veram ideam a caeteris omnibus perceptionibus distinguere et mentem a caeteris perceptionibus cohibere.

1 cur ipse *OP, NS, G*: cur non ipse *corr. P, sim. Br., VL* 3 eas *correxi, NS* haar : ea *OP, G* 3 falsas *correxi* : falsa *OP* 10 dicunt[1] : voegen 'er noch by *NS (fort.* addunt) 20 habuimus : hebben *NS* (habemus) 21. 22 cognovimus : weten *NS* (cognoscimus)

Si quelqu'un demande, peut-être, pourquoi j'ai moi-même commencé tout 46
d'abord par montrer les vérités de la nature dans cet ordre-là (67), puisque la vérité se manifeste d'elle-même, je lui réponds en lui conseillant de bien vouloir ne pas les rejeter comme fausses à cause des paradoxes qui se trouveront peut-être çà et là ; qu'il consente d'abord à observer l'ordre suivi pour les prouver, et alors il finira par devenir certain que nous avons atteint le vrai. Voilà pourquoi j'ai mis cela en premier.

Si par la suite quelque sceptique, peut-être, demeurait dans le doute sur la pre- 47
mière vérité elle-même comme sur toutes celles que nous déduirons en prenant pour norme la première, c'est assurément qu'un tel homme parlera contre sa conscience, ou alors nous avouerons qu'il y a des hommes dont l'esprit aussi est complètement aveugle de naissance ou du fait des préjugés, c'est-à-dire de quelque influence étrangère. D'abord, en effet, ils n'ont pas de sentiment sur eux-mêmes ; s'ils affirment quelque chose ou s'ils doutent, ils ne savent pas qu'ils doutent ou qu'ils affirment ; ils disent qu'ils ne savent rien, et cela même, qu'ils ne savent rien, ils disent qu'ils l'ignorent ; de plus, ils ne le disent pas de manière absolue, car ils ont peur d'avouer qu'ils existent tout en ne sachant rien, si bien qu'ils doivent finalement se taire pour ne pas risquer d'admettre quelque chose qui ait senteur de vérité.
En définitive, avec eux, il ne faut pas parler de science, car pour ce qui touche 48
l'usage de la vie et de la société, la nécessité les a contraints à admettre qu'ils existent, à rechercher ce qui leur est utile, à affirmer et à nier sous serment bien des choses. De fait, si on leur prouve quelque chose, ils ne savent pas si l'argumentation est probante ou déficiente. S'ils nient, concèdent ou objectent, ils ne savent pas qu'ils nient, concèdent ou objectent. Aussi faut-il les tenir pour des automates, entièrement dépourvus d'esprit (68).

Reprenons maintenant notre propos (69). Jusqu'ici nous avons, en premier lieu, 49
posé la fin vers laquelle nous nous employons à diriger toutes nos pensées. Nous avons, en second lieu, reconnu quelle est la perception la meilleure nous permettant de parvenir à notre perfection. Nous avons reconnu, en troisième lieu, quelle est au commencement la voie dans laquelle l'esprit doit s'engager pour prendre un bon départ ; cette voie, c'est de mener sa recherche suivant des lois déterminées, afin que l'esprit progresse selon la norme d'une idée vraie, quelle qu'elle soit, que nous avons (70). Pour que cela soit fait correctement, voici ce que la méthode doit assurer : premièrement, distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et préserver l'esprit de ces autres perceptions ; deuxièmement, fournir des règles

[371/19] Secundo, tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam perci | piantur. Tertio, ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc methodum novimus, vidimus, quarto, hanc methodum perfectissimam futuram, ubi habuerimus ideam entis perfectissimi. Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis entis perveniamus.

[50] Incipiamus itaque a prima parte methodi, quae est, uti diximus, distinguere et separare ideam veram a caeteris perceptionibus, et cohibere mentem ne falsas, fictas et dubias cum veris confundat: quod utcunque fuse hic explicare animus est, ut lectores detineam in cogitatione rei adeo necessariae, et etiam quia multi sunt qui vel de veris dubitant, ex eo quod non attenderunt ad distinctionem quae est inter veram perceptionem et alias omnes. Adeo ut sint veluti homines qui, cum vigilarent, non dubitabant se vigilare; sed postquam semel in somniis, ut saepe fit, putarunt se certo vigilare, quod postea falsum esse reperiebant, etiam de suis vigiliis dubitarunt; quod contingit quia nunquam distinxerunt inter somnium et vigiliam.

[51] Interim moneo me hic essentiam uniuscujusque perceptionis, eamque per primam suam causam, non explicaturum, quia hoc ad philosophiam pertinet, sed tantum traditurum id quod methodus postulat, id est, circa quae perceptio ficta, falsa et dubia versetur, et quomodo ab unaquaque liberabimur. Sit itaque prima inquisitio circa ideam fictam.

[52] Cum omnis perceptio sit vel rei tanquam existentis consideratae, vel solius essentiae, et frequentiores fictiones contingant circa res tanquam existentes consideratas, ideo prius de hac loquar, scilicet ubi sola existentia fingitur, et res, quae in tali actu fingitur, intelligitur sive supponitur intelligi. Ex. gr., fingo Petrum, quem novi, ire domum, eum me invisere et similia.[r] Hic quaero circa quae talis idea versetur. Video eam tantum versari circa possibilia, non vero circa necessaria neque circa impossibilia.

[53] Rem impossibilem voco, cujus natura implicat contradictionem ut ea existat; necessariam, cujus natura implicat contradictionem ut | ea non existat; possibilem, cujus

r. *Vide ulterius id quod de hypothesibus notabimus, quae a nobis clare intelliguntur; sed in eo est fictio, quod dicamus eas tales in corporibus coelestibus existere.*

2 novimus: kennende *NS* (noscendo); vidimus: zien *NS* (videmus) 6 et separare *om. NS* 13 somnium *correxi ex NS* dromen: somnum *OP, edd.* 14 primam *correxi ex NS* eerste: proximam *OP, edd.* 24 ut ea existat: in wezentlijk te zijn *NS (fort.* in existendo *sicut in margine NS habetur); post* natura *suppl. G* in existendo, *sed erronee*

pour percevoir les choses inconnues selon une telle norme ; troisièmement, instituer un ordre pour nous éviter d'inutiles fatigues (71). Une fois cette méthode connue, nous avons vu, en quatrième lieu, que cette méthode sera la plus parfaite quand nous aurons atteint l'idée de l'être le plus parfait (72). Par conséquent, dès le début, il faudra principalement prendre soin de parvenir le plus vite possible à la connaissance d'un tel être.

Commençons donc par la première partie de la méthode, qui consiste, nous l'avons dit, à distinguer et à séparer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et à empêcher l'esprit de confondre les fausses, les fictives et les douteuses avec les vraies ; ce que j'ai en tout cas l'intention d'expliquer ici amplement, afin de retenir les lecteurs dans la pensée d'une chose si nécessaire, et aussi parce que nombreux sont ceux qui doutent même des idées vraies pour n'avoir pas porté leur attention sur ce qui distingue la perception vraie de toutes les autres. Si bien qu'ils sont comme des hommes qui, éveillés, ne doutaient pas d'être éveillés, mais qui, après avoir cru une fois dans leurs rêves, comme il arrive souvent, qu'ils étaient sûrement éveillés, et ayant reconnu ensuite leur erreur, se sont mis à douter même de leurs états de veille ; cela parce qu'ils n'ont jamais fait la distinction entre le rêve et la veille (73). J'avertis cependant que je ne vais pas ici traiter de l'essence de chaque perception et l'expliquer par sa cause première, parce que cela relève de la philosophie (74) ; j'exposerai seulement ce qu'exige la méthode, c'est-à-dire à quoi se rapportent la perception fictive, la fausse et la douteuse, et comment nous libérer de chacune d'elles (75). Examinons donc en premier lieu l'idée fictive.

Toute perception est perception soit d'une chose considérée comme existante soit de la seule essence, et la plupart des fictions concernent des choses considérées comme existantes. Je parlerai donc d'abord de cette dernière sorte, à savoir de celle où seule l'existence est objet de fiction et où la chose, objet d'un tel acte de fiction, est ou est supposée être objet d'intellection. Par exemple, je forge la fiction que Pierre, que je connais, va chez lui, qu'il me rend visite, et choses semblables[r]. Je demande alors : à quoi se rapporte une telle idée ? Je vois qu'elle se rapporte seulement au possible, et non au nécessaire ni à l'impossible.

J'appelle impossible une chose dont la nature implique qu'il est contradictoire qu'elle existe ; nécessaire, une chose dont la nature implique qu'il est contradictoire

r. Voyez plus loin (76) ce que nous noterons au sujet des hypothèses qui sont pour nous objet d'une claire intellection ; il y a fiction en ce que nous disons qu'il existe quelque chose de tel dans les corps célestes.

quidem existentia, ipsa sua natura, non implicat contradictionem ut existat aut non existat, sed cujus existentiae necessitas aut impossibilitas pendet a causis nobis ignotis, quamdiu ipsius existentiam fingimus; ideoque, si ipsius necessitas aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere.

[54] Unde sequitur, si detur aliquis Deus aut omniscium quid, nihil prorsus eum posse fingere. Nam, quod ad nos attinet, postquam [s]novi me existere, non possum fingere me existere aut non existere; nec etiam possum fingere elephantem, qui transeat per acus foramen; nec possum, postquam [t]naturam Dei novi, fingere eum existentem aut non existentem; idem intelligendum est de chimaera, cujus natura existere implicat. Ex quibus patet id quod dixi, scilicet quod fictio, de qua hic loquimur, non contingit circa aeternas [u]veritates.

[55] Sed antequam ulterius pergam, hic obiter notandum est, quod illa differentia, quae est inter essentiam unius rei et essentiam alterius, ea ipsa sit inter actualitatem aut existentiam ejusdem rei et inter actualitatem aut existentiam alterius rei. Adeo ut, si existentiam ex. gr. Adami tantum per generalem existentiam concipere velimus, idem futurum sit ac si, ad concipiendam ipsius essentiam, ad naturam entis attendamus, ut tandem definiamus Adamum esse ens. Itaque, quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur faciliusque unicuique rei potest affingi; econtra, [373/21] ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur et | difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad Naturae ordinem, affingitur. Quod notatu dignum est.

s. *Quia res, modo ea intelligatur, se ipsam manifestat, ideo tantum egemus exemplo sine alia demonstratione. Idemque erit hujus contradictoria, quae, ut appareat esse falsa, tantum opus recenseri, uti statim apparebit, quum de fictione circa essentiam loquemur.*

t. *Nota, quamvis multi dicant se dubitare an Deus existat, illos tamen nihil praeter nomen habere, vel aliquid fingere, quod Deum vocant; id quod cum Dei natura non convenit, ut postea suo loco ostendam.*

u. *Statim etiam ostendam quod nulla fictio versetur circa aeternas veritates. Per aeternam veritatem talem intelligo quae, si est affirmativa, nunquam poterit esse negativa. Sic prima et aeterna veritas est* Deum esse; *non autem est aeterna veritas* Adamum cogitare. Chimaeram non esse *est aeterna veritas; non autem* Adamum non cogitare.

1 existentia *OP, NS, edd.*: essentia *J, Bl.* 4 de ea *om. NS* 6 eum *corr. G ex NS* hy : nos *OP,* hoc *VL* 10-11 existere implicat : strijdigheit van wezentlijk te wezen insluit *NS (fort.* contradictionem existendi involvit) 27 Statim – veritates *om. NS, G inser. post 14* veritates

qu'elle n'existe pas ; possible, une chose dont l'existence, à considérer sa seule nature (77), n'implique pas qu'il est contradictoire qu'elle existe ni qu'elle n'existe pas, mais dont la nécessité ou l'impossibilité d'existence dépend de causes qui nous sont inconnues tout le temps que nous forgeons la fiction de son existence ; par conséquent, si sa nécessité ou son impossibilité, qui dépend de causes extérieures, nous avait été connue, nous n'aurions même pas pu forger la moindre fiction à son sujet.

Il s'ensuit que, s'il y a quelque Dieu (78) ou quelque être omniscient, il ne peut 54
forger absolument aucune fiction. De fait, en ce qui nous concerne, une fois que je sais que j'existe, je ne peux pas forger la fiction que j'existe ou que je n'existe pas[s] ; je ne peux pas non plus forger la fiction d'un éléphant passant par le chas d'une aiguille ; et je ne peux pas, une fois connue la nature de Dieu, me le représenter par fiction existant ou n'existant pas[t] ; la même chose doit s'entendre de la chimère, dont la nature exclut (80) l'existence. De là ressort ce que j'ai dit, à savoir que la fiction dont nous parlons ici ne concerne pas les vérités éternelles[u].

Mais avant d'aller plus loin, il faut noter ici au passage qu'il y a la même diffé- 55
rence entre l'essence d'une chose et l'essence d'une autre qu'entre l'existence en acte de l'une et l'existence en acte de l'autre. À tel point que, si nous voulions concevoir l'existence, par exemple, d'Adam par le seul recours à l'existence en général, ce serait comme si, pour concevoir son essence, nous portions notre attention sur la nature de l'être, pour donner finalement comme définition : Adam est un être. Aussi, plus l'existence est conçue de manière générale, plus elle est conçue de manière confuse, et plus il est facile de l'attribuer par fiction à toute chose ; au contraire, quand elle est conçue de manière plus particulière, elle est alors plus clairement comprise, et il est plus difficile, alors même que nous ne prêtons pas attention à l'ordre de la nature, de l'attribuer par fiction à quelque chose d'autre que la chose même (81). Cela mérite d'être noté.

s. La chose se manifeste d'elle-même à l'entendement ; aussi avons-nous seulement besoin d'un exemple, sans autre démonstration. Il en sera de même de la proposition contradictoire, qu'il suffit de rappeler pour en faire apparaître la fausseté, comme on le verra bientôt quand nous parlerons de la fiction relative à l'essence.

t. Notez que, bien que beaucoup de gens disent qu'ils doutent de l'existence de Dieu, ce n'est toutefois pour eux rien qu'un nom, ou bien ils forgent quelque fiction qu'ils appellent Dieu ; ce qui ne s'accorde pas avec la nature de Dieu, comme je le montrerai plus tard en son lieu (79).

u. Je montrerai aussi bientôt qu'il n'y a jamais de fiction d'aucune sorte concernant les vérités éternelles. Par vérité éternelle j'entends une proposition telle qu'elle ne pourra jamais, si elle est affirmative, devenir négative. Ainsi *Dieu existe* est une vérité première et éternelle, mais *Adam pense* n'est pas une vérité éternelle. *La chimère n'existe pas* est une vérité éternelle, mais non *Adam ne pense pas.*

[56] Veniunt jam hic ea consideranda, quae vulgo dicuntur fingi, quamvis clare intelligamus rem ita sese non habere uti eam fingimus. Ex. gr., quamvis sciam terram esse rotundam, nihil tamen vetat, quominus alicui dicam terram medium globum esse et tanquam medium pomum auriacum in scutella, aut solem circum terram moveri et similia. Ad haec si attendamus, nihil videbimus quod non cohaereat cum jam fictis, modo prius advertamus nos aliquando potuisse errare et jam errorum nostrorum esse conscios; deinde, quod possumus fingere aut, ad minimum, putare alios homines in eodem esse errore aut in eum, ut nos antehac, posse incidere. Hoc, inquam, fingere possumus, quamdiu nullam videmus impossibilitatem nullamque necessitatem. Quando itaque alicui dico terram non esse rotundam etc., nihil aliud ago quam in memoriam revoco errorem quem forte habui aut in quem labi potui, et postea fingo aut puto eum cui hoc dico adhuc esse aut posse labi in eundem errorem. Quod, ut dixi, fingo, quamdiu nullam video impossibilitatem nullamque necessitatem; hanc vero si intellexissem, nihil prorsus fingere potuissem, et tantum dicendum fuisset me aliquid operatum esse.

[57] Superest jam ut ea etiam notemus quae in quaestionibus supponuntur, id quod passim etiam contingit circa impossibilia, ex. gr. quum dicimus: supponamus hanc candelam ardentem jam non ardere, aut supponamus eam ardere in aliquo spatio imaginario sive ubi nulla dantur corpora. Quorum similia passim supponuntur, quamvis hoc ultimum dare intelligatur impossibile esse; sed quando hoc fit, nil prorsus fingitur. Nam
[374/22] primo nihil aliud egi quam quod [x]in | memoriam revocavi aliam candelam non ardentem (aut hanc eandem concepi sine flamma) et, quod cogito de ea candela, idipsum de hac intelligo quamdiu ad flammam non attendo. In secundo nihil aliud fit, quam abstrahere

x. *Postea, cum de fictione, quae versatur circa essentias, loquemur, clare apparebit quod fictio nunquam aliquid novi facit aut menti praebet, sed quod tantum ea, quae sunt in cerebro aut in imaginatione, revocantur ad memoriam, et quod confuse ad omnia simul mens attendit. Revocantur, ex. gr., in memoriam loquela et arbor, et cum mens confuse attendit sine distinctione, putat arborem loqui. Idem de existentia intelligitur, praesertim, uti diximus, cum adeo generaliter ac ens concipitur, quia tum facile applicatur omnibus, quae simul in memoria occurrunt. Quod notatu valde dignum est.*

5 fictis *correxi ex NS* het voorgedachte : dictis *OP, edd.*

Il convient maintenant de considérer ici les cas où l'on dit communément qu'il y 56
a fiction, bien que nous comprenions clairement que la chose ne se comporte pas comme nous la feignons. Par exemple, bien que je sache que la terre est ronde, rien ne m'empêche toutefois de dire à quelqu'un que la terre est une demi-sphère et comme une demi-orange sur une assiette, ou que le soleil se meut autour de la terre, et choses semblables. Si nous y faisons attention, nous ne verrons rien qui s'écarte des fictions précédentes, pourvu que nous remarquions, d'abord, que nous avons pu nous tromper à un certain moment et être maintenant conscients de nos erreurs, et ensuite, que nous pouvons feindre ou au moins supposer (82) que d'autres sont dans la même erreur ou peuvent y tomber, comme nous auparavant. Cela (83), dis-je, nous pouvons le feindre, tant que nous ne voyons aucune impossibilité ou nécessité. Quand donc je dis à quelqu'un que la terre n'est pas ronde, etc., je ne fais que rappeler à ma mémoire l'erreur que j'ai peut-être commise ou dans laquelle j'ai pu glisser et, après cela, feindre ou supposer que celui à qui je le dis est encore dans la même erreur, ou peut y glisser : fiction que je forge, ai-je dit, tant que je ne vois aucune impossibilité ou nécessité. Mais si j'en avais eu l'intellection, je n'aurais pu former absolument aucune fiction, et ce qu'il aurait fallu simplement dire, c'est que j'ai fait je ne sais quelle opération (84).

Il reste maintenant à signaler aussi les suppositions faites dans les discus- 57
sions (85). Cela concerne parfois même des choses impossibles, par exemple quand nous disons : supposons que cette chandelle en train de brûler ne brûle plus, ou supposons qu'elle brûle dans quelque espace imaginaire, c'est-à-dire où il n'y a aucun corps. On fait parfois des suppositions semblables, bien que l'on comprenne clairement que cette dernière est impossible ; en réalité, quand cela se fait, il n'y a pas du tout de fiction. En effet, dans le premier cas, je n'ai fait que rappeler à ma mémoire une autre chandelle ne brûlant pas(ou bien concevoir la même chandelle sans flamme) et ce que je pense de cette autre chandelle, je l'entends aussi de celle-ci tant que je ne prête pas attention à la flamme[x]. Dans le second cas, on ne fait qu'abstraire

x. Plus loin, quand nous parlerons de la fiction qui se rapporte aux essences, il apparaîtra clairement que jamais la fiction ne produit ou n'offre à l'esprit quoi que ce soit de nouveau ; simplement, ce qui est dans le cerveau ou dans l'imagination est rappelé à la mémoire, et l'esprit s'applique confusément à tout en même temps. Une parole et un arbre, par exemple, sont rappelés à la mémoire, et comme l'esprit s'y applique confusément et sans rien distinguer, il se figure un arbre qui parle. La même chose s'entend de l'existence, surtout, comme nous l'avons dit, quand elle est conçue de manière aussi générale que l'être, parce qu'on l'attribue alors facilement à tout ce qui se présente en même temps à la mémoire. Ce qui mérite bien d'être noté (86).

cogitationes a corporibus circumjacentibus, ut mens se convertat ad solam candelae, in se sola spectatae, contemplationem, ut postea concludat candelam nullam habere causam ad sui ipsius destructionem. Adeo ut, si nulla essent corpora circumjacentia, candela haec ac etiam flamma manerent immutabiles, aut similia. Nulla igitur datur hic fictio, sed [y]verae ac merae assertiones.

[58] Transeamus jam ad fictiones, quae versantur circa essentias solas, vel cum aliqua actualitate sive existentia simul. Circa quas hoc maxime venit considerandum, quod, quo mens minus intelligit et tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur. Eodem ex gr. modo quo supra vidimus nos non posse fingere, quamdiu cogitamus, nos cogitare et non cogitare; sic etiam, postquam novimus naturam corporis, non possumus fingere muscam infinitam, sive, postquam novimus naturam [z]animae, non possumus fingere eam esse quadratam, quamvis omnia verbis possimus effari. Sed, uti diximus, quo minus homines norunt naturam, eo facilius multa possunt fingere, veluti arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam Deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia.

y. *Idem etiam de hypothesibus intelligendum, quae fiunt ad certos motus explicandum, qui conveniunt cum caelorum phaenomenis, nisi quod ex iis, si motibus caelestibus applicentur, naturam caelorum concludant, quae tamen alia potest esse, praesertim cum ad explicandum tales motus multae aliae causae possint concipi.*

z. *Saepe contingit, hominem hanc vocem* anima *ad suam memoriam revocare et simul aliquam corpoream imaginem formare. Cum vero haec duo simul repraesentantur, facile putat se imaginari et fingere animam corpoream, quia nomen a re ipsa non distinguit. Hic postulo ut lectores non sint praecipites ad hoc refutandum, quod, ut spero, non facient, modo ad exempla quam accurate attendant et simul ad ea quae sequuntur.*

15 infinita : meer *NS* 20 *ante* Saepe *add. NS* Hier staat aan te merken, dat *(fort.* Nota bene, quod *sicut in nota b infra)* 21 repraesentantur : hem voorkomen *NS (fort.* praesentantur *vel* offeruntur)

ses pensées des corps environnants, pour que l'esprit se tourne vers la seule contemplation de la chandelle considérée seule en elle-même, afin de conclure ensuite que la chandelle ne contient pas la cause de sa propre destruction ; si bien que, s'il n'y avait pas de corps environnants, cette chandelle, et aussi la flamme, demeureraient sans changement ; ou autres choses semblables. Il n'y a donc ici aucune fiction, mais des assertions vraies, purement et simplement[y] (87).

Passons maintenant aux fictions qui se rapportent aux essences, aux essences 58
seules ou aux essences accompagnées d'existence en acte. Voici la principale observation à faire à leur sujet : le pouvoir qu'a l'esprit de forger des fictions est d'autant plus grand qu'il a moins d'intellections tout en ayant pourtant plus de perceptions, et ce pouvoir diminue d'autant plus qu'il a plus d'intellections (89). De même que, par exemple, nous l'avons vu plus haut, nous ne pouvons pas, tant que nous pensons, forger la fiction que nous pensons et que nous ne pensons pas (90), de même aussi, une fois connue la nature des corps, nous ne pouvons forger la fiction d'une mouche infinie, ou encore, une fois connue la nature de l'âme, nous ne pouvons forger la fiction qu'elle est carrée[z], bien que nous puissions en paroles énoncer n'importe quoi. Nous l'avons dit, moins les hommes connaissent la nature, plus il leur est facile de forger quantité de fictions : que des arbres parlent, que des hommes se changent subitement en pierres, en sources, que des spectres apparaissent dans des miroirs, que le rien devienne quelque chose, et même que des dieux se changent en bêtes et en hommes, et une infinité d'autres fictions de ce genre (91).

y. La même chose doit s'entendre aussi des hypothèses faites pour expliquer de certains mouvements qui s'accordent avec les phénomènes observés dans les cieux, à ceci près que, si on les applique aux mouvements célestes, on en conclut la nature des cieux, qui cependant peut être différente, étant donné surtout qu'on peut concevoir bien d'autres causes pour expliquer de tels mouvements (88).

z. Il arrive souvent qu'un homme rappelle à sa mémoire ce mot d'*âme* et forme en même temps quelque image corporelle. Or, comme ces deux représentations se font en même temps, il se figure facilement qu'il imagine et forge une âme corporelle, parce qu'il ne distingue pas le nom de la chose elle-même. Je demande ici que les lecteurs ne s'empressent pas de réfuter ce point, et ils ne le feront pas, je l'espère, pourvu qu'ils considèrent avec la plus grande attention les exemples, ainsi que la suite.

[59] Aliquis forte putabit quod fictio fictionem terminat, sed non intellectio; hoc est, postquam finxi aliquid, et quadam libertate volui assentiri id sic in rerum natura existere, hoc efficit ut postea non possimus id alio modo cogitare. Ex. gr., postquam finxi (ut cum iis loquar) naturam corporis talem, mihique ex mea libertate persuadere volui eam sic realiter existere, non amplius licet muscam v. g. infinitam fingere, et postquam finxi essentiam animae, eam quadrare non possum, etc. [60] Sed hoc examinandum. Primo, vel negant vel concedunt nos aliquid posse intelligere. Si concedunt, necessario id ipsum, quod de fictione dicunt, etiam de intellectione dicendum erit. Si vero hoc negant, videamus nos, qui scimus nos aliquid scire, quid dicant. Hoc scilicet dicunt, animam posse sentire et multis modis percipere non se ipsam neque res quae existunt, sed tantum ea quae nec in se nec ullibi sunt, hoc est, animam posse, sola sua vi, creare sensationes aut ideas, quae non sunt rerum, adeo ut ex parte eam tanquam Deum considerent. Porro dicunt nos, aut animam nostram, talem habere libertatem, ut nosmet, aut se, imo suam ipsam libertatem cogat. Nam postquam ea aliquid finxit et assensum ei praebuit, non potest id alio modo cogitare aut fingere, et etiam ea fictione cogitur, ut etiam tali modo cogitetur, ut prima fictio non oppugnetur; sicut hic etiam coguntur absurda, quae hic recenseo, admittere, propter suam fictionem; ad quae explodenda non defatigabimur ullis demonstrationibus. Sed eos in suis deliriis linquendo, curabimus ut ex verbis, quae cum ipsis fecimus, aliquid veri ad nostram rem hauriamus, nempe hoc.

[61] [a]Mens, cum ad rem fictam et sua natura falsam attendit ut eam pensitet et intelligat, bonoque ordine ex ea deducat quae sunt deducenda, facile | falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit | vera, cum mens ad eam attendit ut eam intelligat et ex ea bono ordine incipiat deducere quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione, sicut vidimus quod, ex falsa fictione modo allata, statim ad ostendendam ejus absurditatem et alias inde deductas praebuit se intellectus. [62] Nullo ergo modo

a. *Quamvis hoc experientia videar concludere et quis dicat id nihil esse, quia deficit demonstratio, eam, si quis desiderat, sic habeat. Cum in natura nihil possit dari quod ejus leges oppugnet, sed cum omnia secundum certas ejus leges fiant, ut certos, certis legibus, suos producant effectus irrefragabili concatenatione, hinc sequitur quod anima, ubi rem vere concipit, perget objective eosdem effectus formare. Vide infra, ubi de idea falsa loquor.*

6 eam quadrare non possum : kan ik haar niet langer vierkant verdichten *NS* 15 cogitetur *correxi, sim. NS* dit op zodanige wijze te denken : cogitentur *OP*, ut etiam alia tali modo cogitentur *C;* 19 [61] *ante* 17 Sed *posuit Br.* 19 *adnot.* a *hic posui, sim.* NS: *post* 17 demonstrationibus *posuit* OP 22 incipiat *correxi, sim. NS*: incipi OP, *edd.*; quae inde sequuntur *om. NS*

Certains croiront peut-être que ce qui met un terme à la fiction, c'est la fiction, 59
non l'intellection ; autrement dit, qu'une fois que j'ai forgé la fiction d'une chose et qu'usant d'une certaine liberté j'ai voulu accorder qu'elle existe ainsi dans la nature, cela fait que nous ne pouvons plus ensuite penser la chose autrement. Par exemple, une fois que j'ai (pour parler leur langage) forgé telle fiction sur la nature du corps et qu'en vertu de ma liberté j'ai voulu me persuader qu'elle existe ainsi réellement, il ne m'est plus possible de forger, par exemple, la fiction d'une mouche infinie, et une fois que j'ai forgé une fiction sur l'essence de l'âme, je ne peux la rendre carrée, etc. (92). Mais il faut examiner ce point. D'abord, ou bien ils nient, ou bien ils 60
concèdent que nous pouvons avoir quelque intellection. S'ils le concèdent, il faudra nécessairement dire aussi de l'intellection ce qu'ils disent de la fiction. S'ils le nient, voyons, nous qui savons que nous savons quelque chose, ce qu'ils disent. Or voici ce qu'ils disent : que l'âme peut avoir de multiples sensations et perceptions, non pas d'elle-même ni des choses qui existent, mais seulement de ce qui n'existe ni en elle ni nulle part ; autrement dit, que l'âme peut par sa seule force créer des sensations ou des idées qui ne sont pas celles de choses réelles, si bien qu'ils la considèrent quelque peu comme un Dieu. De surcroît, ils disent que nous avons, nous ou notre âme, une liberté de telle nature qu'elle nous contraint nous-même, ou contraint notre âme, bien plus, sa propre liberté elle-même. Car une fois qu'elle a forgé la fiction de quelque chose et lui a accordé son assentiment, elle ne peut en former une autre pensée ou une autre fiction, et cette fiction la contraint même à être pensée elle aussi de manière à ne pas s'opposer à la première fiction. C'est ainsi qu'ils sont aussi contraints d'admettre ici, à cause de leur fiction, les absurdités que je viens d'énumérer ; pour rejeter de telles absurdités, nous ne nous donnerons pas le mal de la moindre démonstration. Nous les abandonnerons à leur délire, en ayant soin de recueillir de cet échange de paroles quelque chose de vrai qui importe à notre objet. Voici : 61
quand l'esprit s'applique à une chose fictive et, de sa nature, fausse, pour la soupeser et la comprendre, et en déduire en bon ordre ce qui doit en être déduit, il lui sera facile de rendre manifeste sa fausseté ; et si la chose fictive est, de sa nature, vraie, quand l'esprit s'y applique pour la comprendre et commencer à en déduire en bon ordre ce qui en découle, il continuera avec bonheur sans être interrompu (93). C'est ainsi que l'entendement, nous l'avons vu, partant de la fiction fausse mentionnée à l'instant, s'est aussitôt porté à en montrer l'absurdité et celle de ses conséquences[a].

a. J'ai l'air de tirer cette conclusion de l'expérience, et l'on dira qu'elle ne vaut rien parce que la démonstration fait défaut. Mais si l'on y tient, la voici. Puisqu'il ne peut rien y avoir dans la nature qui s'oppose à ses lois et que toutes choses se font conformément à ses lois déterminées de sorte qu'elles produisent, par des lois déterminées, leurs effets déterminés dans un enchaînement irréfragable, il s'ensuit que l'âme, quand elle conçoit une chose avec vérité, continuera à former objectivement les mêmes effets (94). Voyez plus bas, là où je parle de l'idée fausse.

timendum erit nos aliquid fingere, si modo clare et distincte rem percipiamus. Nam si forte dicamus homines in momento mutari in bestias, id valde generaliter dicitur, adeo ut nullus detur conceptus, id est idea, sive cohaerentia subjecti et praedicati in mente; si enim daretur, simul videret medium et causas, quo et cur tale quid factum sit. Deinde nec ad naturam subjecti et praedicati attenditur. Porro, modo prima idea non sit ficta et ex ea caeterae omnes ideae deducantur, paulatim praecipitantia fingendi evanescet.

[63] Deinde, cum idea ficta non possit esse clara et distincta, sed solummodo confusa, et omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram aut ex multis compositam tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat; praeterea, quod ad multa, quae continentur in unaquaque re, simul attendat sine ulla distinctione, [64] inde sequitur, primo, quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara et distincta poterit esse; nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debebit. Sequitur, secundo, quod si res, quae componitur ex multis, in partes omnes simplicissimas cogitatione dividatur et ad unamquamque seorsim attendatur, omnis tum confusio evanescet. Sequitur, tertio, quod fictio non possit esse simplex, sed quod fiat ex compositione diversarum idearum confusarum, quae sunt diversarum rerum atque actionum in natura existentium, vel melius, ex attentione [b]simul sine assensu ad tales diversas ideas. Nam, si esset simplex, esset clara et distincta, et per consequens
7/25] vera; si ex compositione idearum distinctarum, esset etiam earum |compositio clara

b. *NB quod fictio, in se spectata, non multum differat a somnio, nisi quod in somniis non offerantur causae, quae vigilantibus ope sensuum offeruntur, ex quibus colligunt illa repraesentamina illo tempore non repraesentari a rebus extra se constitutis. Error autem, ut statim apparebit, est vigilando somniare; et si sit admodum manifestus, delirium vocatur.*

13 Nam - 14 debebit *om. NS* 14. 16 Sequitur *om. NS*

Nous n'aurons donc nullement à craindre de forger une fiction, pourvu que 62
nous percevions la chose clairement et distinctement. Car s'il nous arrive de dire que des hommes se changent subitement en bêtes, cela est dit de manière tout à fait générale, si bien qu'il n'y a dans l'esprit aucun concept, c'est-à-dire aucune idée, autrement dit aucune liaison (95) entre sujet et prédicat ; s'il y en avait, l'esprit verrait en effet en même temps le moyen et les causes par quoi et pourquoi une telle chose s'est produite. En outre, on ne prête pas non plus attention à la nature du sujet et du prédicat.

Poursuivons : pourvu que la première idée ne soit pas une fiction et que toutes 63
les autres idées en soient déduites, le penchant à forger des fictions disparaîtra peu à peu (96). En outre, comme une idée fictive ne peut pas être claire et distincte, mais seulement confuse, et comme toute confusion provient de ce que l'esprit ne prend qu'une connaissance partielle d'une chose formant un tout ou composée de nombreux éléments, sans distinguer le connu de l'inconnu, et, de plus, s'applique en même temps, indistinctement, aux nombreux éléments contenus en chaque chose (97), il s'ensuit en premier lieu que si une idée est celle d'une chose absolument 64
simple, elle ne pourra être que claire et distincte ; car cette chose se fera nécessairement connaître, non pas partiellement, mais tout entière ou pas du tout (98). Il s'ensuit en second lieu que si une chose composée de nombreux éléments est divisée par la pensée en toutes ses parties les plus simples, et si l'attention se porte à chacune séparément, alors toute confusion disparaîtra. Il s'ensuit en troisième lieu qu'une fiction ne peut être simple ; elle vient de la composition de diverses idées confuses, idées de diverses choses et actions existant dans la nature, ou, pour mieux dire, de l'attention portée simultanément, sans assentiment (99), à de telles idées diverses[b]. Car si elle était simple, elle serait claire et distincte, et par conséquent vraie ; et si elle venait de la composition d'idées distinctes, leur composition serait également claire

b. Remarquons que la fiction, envisagée en elle-même, ne diffère pas beaucoup du rêve, si ce n'est que ne s'offrent pas dans les rêves les causes qui s'offrent à l'homme éveillé, grâce aux sens, et dont il conclut que ces représentations ne proviennent pas, à ce moment-là, de choses situées hors de lui (100). Quant à l'erreur, ainsi qu'il apparaîtra bientôt, elle consiste à rêver éveillé ; et quand elle est tout à fait manifeste, on l'appelle délire.

et distincta, ac proinde vera. Ex. gr., postquam novimus naturam circuli ac etiam naturam quadrati, jam non possum ea duo componere et circulum facere quadratum, aut animam quadratam et similia.

[65] Concludamus iterum breviter et videamus quomodo fictio nullo modo sit timenda, ut ea cum veris ideis confundatur. Nam, quoad primam, de qua prius locuti sumus, ubi scilicet res clare concipitur, vidimus, quod si ea res, quae clare concipitur, et etiam ipsius existentia sit per se aeterna veritas, nihil circa talem rem poterimus fingere; sed, si existentia rei conceptae non sit aeterna veritas, tantum est curandum, ut existentia rei cum ejus essentia conferatur, et simul ad ordinem naturae attendatur. Quoad secundam fictionem, quam diximus esse simul attentionem sine assensu ad diversas ideas confusas, quae sunt diversarum rerum atque actionum in natura existentium, vidimus etiam rem simplicissimam non posse fingi, sed intelligi, et etiam rem compositam, modo ad partes simplicissimas, ex quibus componitur, attendamus; imo, nec ex ipsis ullas actiones, quae verae non sunt, nos posse fingere; nam, simul cogemur contemplari, quomodo et cur tale quid fiat.

[66] His sic intellectis, transeamus jam ad inquisitionem ideae falsae, ut videamus circa quae versetur et quomodo nobis possimus cavere ne in falsas perceptiones incidamus. Quod utrumque non erit nobis jam difficile, post inquisitionem ideae fictae. Nam inter ipsas nulla alia datur differentia, nisi quod haec supponat assensum, hoc est (uti jam notavimus), quod nullae offeruntur causae, dum repraesentamina ipsi offeruntur, quibus, sicut fingens, possit colligere ea non oriri a rebus extra se, et quod fere nihil aliud sit quam oculis apertis, sive dum vigilamus, somniare. Versatur itaque idea falsa vel (ut melius loquar) refertur ad existentiam rei, cujus essentia cognoscitur, sive circa essentiam, eodem modo ac idea ficta.

[67] Quae ad existentiam refertur, emendatur eodem modo ac fictio. Nam si natura rei notae supponat existentiam necessariam, impossibile est ut circa existentiam illius rei fallamur; sed, si existentia rei non sit aeterna veritas, uti est ejus essentia, sed quod
|378/26| necessitas aut impossibilitas existendi pendeat a causis externis, tum | cape omnia eodem modo quo diximus, cum de fictione sermo esset; nam eodem modo emendatur.

2 possum: konnen *NS*, possumus *G* 4 iterum: van 't begin *NS* (*fort.* ab initio) 26-27 illius rei *om. NS*; rei *om. NS*

et distincte, et par suite vraie. Par exemple, une fois connue la nature du cercle ainsi que la nature du carré, je ne peux plus composer ces deux natures et forger un cercle carré ou une âme carrée, et choses semblables.

Concluons encore une fois brièvement, et voyons comment il faut bannir toute 65
crainte de confondre la fiction avec les idées vraies (101). En effet, pour ce qui est du premier genre de fiction, dont nous avons parlé d'abord, à savoir lorsque la chose est clairement conçue, nous avons vu que si la chose clairement conçue est en soi une vérité éternelle et que son existence l'est aussi, nous ne pourrons forger sur une telle chose aucune fiction ; mais si l'existence de la chose conçue n'est pas une vérité éternelle, il faut seulement prendre soin de confronter l'existence de la chose avec son essence et de prêter en même temps attention à l'ordre de la nature. Pour ce qui est du second genre de fiction, dont nous avons dit qu'il consiste en une attention portée simultanément, sans assentiment, à diverses idées confuses de diverses choses et actions existant dans la nature, nous avons vu également qu'une chose absolument simple ne peut être objet de fiction, mais seulement d'intellection ; de même une chose composée, pourvu que nous prêtions attention aux parties les plus simples dont elle est composée. Bien plus, nous ne pouvons même pas forger à partir d'elles des fictions d'actions qui ne sont pas vraies, car nous serons contraints de considérer en même temps comment et pourquoi se produit quelque chose de tel.

Cela étant bien compris, passons maintenant à l'examen de l'idée fausse, afin de 66
voir à quoi elle se rapporte et comment nous pouvons nous garder de tomber dans des perceptions fausses. Deux tâches qui ne nous seront pas difficiles maintenant, après l'examen de l'idée fictive. Car elles ne diffèrent entre elles qu'en ce que l'idée fausse suppose l'assentiment ; autrement dit (comme nous l'avons déjà noté), au moment où des représentations s'offrent à l'esprit (102), aucune cause ne s'offre lui permettant de conclure, comme celui qui forge une fiction, qu'elles ne viennent pas de choses hors de lui ; et ce n'est guère autre chose que rêver les yeux ouverts, c'est-à-dire à l'état de veille. Aussi, l'idée fausse se rapporte ou (pour mieux dire) se réfère (103) à l'existence d'une chose dont l'essence est connue, ou bien porte sur une essence, tout comme l'idée fictive.

Celle qui se réfère à l'existence se corrige de la même manière que la fiction. Si 67
en effet la nature de la chose connue suppose l'existence nécessaire, il est impossible que nous nous trompions sur son existence ; mais si l'existence de la chose n'est pas une vérité éternelle, comme l'est son essence, et que (104) la nécessité ou l'impossibilité d'exister dépende de causes externes, qu'on suive en tout les explications données quand il était question de la fiction, car l'erreur se corrige de la même manière.

[68] Quod attinet ad alteram, quae ad essentias refertur, vel etiam ad actiones, tales perceptiones necessario semper sunt confusae, compositae ex diversis confusis perceptionibus rerum in natura existentium, ut cum hominibus persuadetur in silvis, in imaginibus, in brutis et caeteris adesse numina; dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus; cadavera ratiocinari, ambulare, loqui; Deum decipi et similia. Sed ideae quae sunt clarae et distinctae nunquam possunt esse falsae. Nam ideae rerum, quae clare et distincte concipiuntur, sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimis ideis deductae. Quod vero idea simplicissima non queat esse falsa, poterit unusquisque videre, modo sciat quid sit verum sive intellectus, et simul quid falsum.

[69] Nam, quod id spectat quod formam veri constituit, certum est cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui. Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit nec etiam unquam exstitura sit, ejus nihilominus cogitatio vera est, et cogitatio eadem est, sive fabrica existat sive minus; et contra, si aliquis dicit Petrum, ex gr., existere, nec tamen scit Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel, si mavis, non est vera, quamvis Petrus revera existat; nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius qui certo scit Petrum existere.

[70] Unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur. Quod quidem jam investigandum erit, ut optimam veritatis normam habeamus (ex datae enim verae ideae norma nos nostras cogitationes debere determinare diximus, methodumque cognitionem esse reflexivam) et proprietates intellectus noscamus. Nec dicendum hanc differentiam ex eo oriri, quod cogitatio vera est res cognoscere per primas suas causas, in quo quidem a falsa valde differret, prout eandem supra explicui. Cogitatio enim vera etiam dicitur, quae essentiam alicujus principii objective involvit, quod causam non habet et per se et in se cognoscitur. [71] Quare forma verae cogitationis in eadem | ipsa cogitatione sine relatione ad

[379/27]

19 datae *correxi*: data *OP, NS, edd.* 25 eadem *om. NS*

Quant à l'autre, qui se réfère aux essences ou aussi aux actions, de telles perceptions sont toujours nécessairement confuses, composées de diverses perceptions confuses de choses existant dans la nature, comme lorsque les hommes se laissent persuader que des divinités sont présentes dans les forêts, les images, les animaux et les autres choses ; qu'il y a des corps dont la seule composition produit l'entendement ; que des cadavres raisonnent, marchent, parlent ; que Dieu est trompé et choses semblables. En revanche, les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses. Car les idées de choses qui sont conçues clairement et distinctement sont ou bien absolument simples ou bien composées d'idées absolument simples, c'est-à-dire déduites d'idées absolument simples. Or, qu'une idée absolument simple ne puisse être fausse, chacun pourra le voir, pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, ou (105) l'entendement, et du même coup ce qu'est le faux. 68

En effet, quant à ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que la pensée vraie se distingue de la fausse, non pas seulement par une dénomination extrinsèque, mais principalement (106) par une dénomination intrinsèque. Car si un ouvrier a procédé selon l'ordre pour concevoir un ouvrage, même si un tel ouvrage n'a jamais existé et ne doit non plus jamais exister, cette pensée ne laisse pas d'être vraie et, que l'ouvrage existe ou n'existe pas, la pensée est la même. Au contraire, si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans pourtant savoir que Pierre existe, cette pensée-là, relativement à lui, est fausse ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, même si Pierre existe effectivement ; et cet énoncé, Pierre existe, n'est vrai que relativement à celui qui sait avec certitude que Pierre existe. 69

D'où il suit qu'il y a dans les idées quelque chose de réel par quoi les vraies se distinguent des fausses. C'est bien cela qu'il faudra maintenant examiner, afin d'avoir la meilleure norme de vérité (nous avons dit en effet que nous devons déterminer nos pensées à partir de la norme d'une idée vraie donnée et que la méthode est une connaissance réflexive) et de prendre connaissance des propriétés de l'entendement. Et il ne faut pas dire que cette différence vient de ce que la pensée vraie consiste à connaître les choses par leurs causes premières, en quoi, certes, elle différerait grandement de la fausse, telle que je l'ai expliquée plus haut (107). Car on dit vraie également la pensée qui enveloppe objectivement l'essence d'un principe, lequel n'a pas de cause et est connu par soi et en soi (108). Aussi la forme de la 70 71

alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Nam, si supponamus intellectum ens aliquod novum percepisse, quod nunquam exstitit, sicut aliqui Dei intellectum concipiunt antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo objecto oriri potuit), et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent et a nullo objecto externo determinatae, sed a sola intellectus potentia et natura dependerent. Quare id, quod formam verae cogitatonis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum et ab intellectus natura deducendum.

[72] Hoc igitur ut investigetur, ideam aliquam veram ob oculos ponamus, cujus objectum maxime certo scimus a vi nostra cogitandi pendere, nec objectum aliquod in natura habere; in tali enim idea, ut ex jam dictis patet, facilius id, quod volumus, investigare poterimus. Ex. gr., ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus nullum in natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio et facillimus modus formandi globi conceptum. Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari; quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi vel causae talem motum determinantis, sive, absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam, tum mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur, nec ex conceptu causae motum determinantis oritur. Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu, non continetur, ut motus vel quies de semicirculo. Unde sequitur simplices cogitationes non posse non esse veras, ut simplex semicirculi, motus, quantitatis etc. idea. Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit; quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare.

[73] Superest igitur tantum quaerere, qua potentia mens nostra eas formare possit, et quousque ea potentia se extendat; hoc enim invento, facile videbimus summam, ad quam

4-5 deducere *corr. VL* : deduceret *OP* 7 eadem *om. NS* 10 poterimus *om. NS* 22 nec ultra se extendit *om. NS* 25 summam - 110,1 cognitionem : het begrip van 't geen zien, tot de welke wy onze kennis konnen brengen NS (*fort.*, summam, ad quam possumus perducere cognitionem)

pensée vraie doit-elle résider dans cette pensée même, sans relation à d'autres. Elle ne reconnaît pas non plus comme cause un objet, mais doit dépendre de la puissance même et de la nature de l'entendement. Si en effet nous supposons que l'entendement a perçu quelque être nouveau qui n'a jamais existé (109), ainsi que certains conçoivent l'entendement de Dieu avant la création (perception qui n'a pu, à coup sûr, provenir d'aucun objet), et que d'une telle perception il en déduise légitimement d'autres, toutes ces pensées seraient vraies, sans être déterminées par aucun objet extérieur ; elles dépendraient de la seule puissance et de la nature de l'entendement. C'est pourquoi ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être cherché dans cette pensée même et déduit de la nature de l'entendement.

Donc, pour mener cet examen, plaçons sous nos yeux quelque idée vraie dont 72
nous savons avec la plus grande certitude que son objet dépend de notre force de penser, et qu'elle n'a aucun objet dans la nature ; c'est sur une telle idée, comme il ressort de ce qui vient d'être dit, que nous pourrons plus facilement examiner ce que nous voulons. Par exemple, pour former le concept de sphère, je forge (110) à mon gré la fiction d'une cause : un demi-cercle tourne autour de son centre et la sphère est comme engendrée par cette rotation. Cette idée est assurément vraie et, quoique nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée ainsi dans la nature, c'est là pourtant une perception vraie et la manière la plus facile de former le concept de sphère. Il faut noter maintenant que cette perception affirme que le demi-cercle tourne, affirmation qui serait fausse si elle n'était jointe au concept de sphère ou à celui d'une cause déterminant un tel mouvement, c'est-à-dire, absolument parlant, si cette affirmation était isolée (111). Car l'esprit ne tendrait alors qu'à affirmer le seul mouvement du demi-cercle, mouvement qui n'est pas contenu dans le concept de demi-cercle et qui ne résulte pas non plus du concept d'une cause déterminant le mouvement. Aussi la fausseté consiste-t-elle en cela seul qu'au sujet d'une chose on affirme quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en avons formé, comme le mouvement ou le repos au sujet du demi-cercle. D'où suit que les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies (112), comme l'idée simple du demi-cercle, du mouvement, de la quantité, etc. Ce qu'elles contiennent d'affirmation est adéquat (113) à leur concept et ne s'étend pas au-delà ; ce pourquoi il nous est permis de former des idées simples à notre gré sans la moindre crainte d'erreur.

Il ne reste donc qu'à chercher par quelle puissance notre esprit peut les former 73
et jusqu'où s'étend cette puissance : cela trouvé, nous verrons facilement la connaissance la plus haute à laquelle nous pouvons parvenir. Il est en effet certain que cette

[380/28] possumus pervenire, cogni | tionem. Certum enim est hanc ejus potentiam se non extendere in infinitum. Nam, cum aliquid de aliqua re affirmamus, quod in conceptu, quem de ea formamus, non continetur, id defectum nostrae perceptionis indicat, sive quod mutilatas quasi et truncatas habemus cogitationes sive ideas. Motum enim semicirculi falsum esse vidimus, ubi nudus in mente est, eum ipsum autem verum, si conceptui globi jungatur vel conceptui alicujus causae talem motum determinantis. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

[74] Sed quod adhuc venit considerandum et quod circa fictionem non fuit operae pretium notare, et ubi maxima datur deceptio, est, quando contingit ut quaedam, quae in imaginatione offeruntur, sint etiam in intellectu, hoc est, quod clare et distincte concipiantur, quod tum, quamdiu distinctum a confuso non distinguitur, certitudo, hoc est, idea vera cum non distinctis commiscetur. Ex. gr., quidam Stoicorum forte audiverunt nomen animae, et etiam quod sit immortalis, quae tantum confuse imaginabantur; imaginabantur etiam simul, et intelligebant, corpora subtilissima caetera omnia penetrare et a nullis penetrari. Cum haec omnia simul imaginabantur, concomitante certitudine hujus axiomatis, statim certi reddebantur mentem esse subtilissima illa corpora, et subtilissima {} corpora non dividi etc.

[75] Sed ab hoc etiam liberamur, dum conamur ad normam datae verae ideae omnes nostras perceptiones examinare, cavendo, uti initio diximus, ab iis, quas ex auditu aut ab experientia vaga habemus. Adde quod talis deceptio ex eo oritur, quod res nimis abstracte concipiunt; nam per se satis clarum est, me illud, quod in suo vero objecto concipio, alteri non posse applicare. Oritur denique etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde, sine ordine procedendo et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, [381/29] confundendo, se ipsos confundunt ordinemque naturae perver | tunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda. [76] Quod autem attinet ad cognitionem originis naturae, minime

15 imaginabantur etiam simul *correxi ex NS* Zy beeldden zich ook met enen in, en verstonden : imaginabantur etiam, et simul intelligebant *OP, edd.* 18 *expunxi, om. NS*: illa *OP, edd.*

puissance de l'esprit ne s'étend pas à l'infini. Car lorsque nous affirmons d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en formons, cela indique un manque en notre perception, c'est-à-dire que nous avons des pensées ou idées en quelque sorte mutilées et tronquées (114). Nous avons vu en effet que le mouvement du demi-cercle est faux quand il est isolé dans l'esprit, mais vrai s'il est joint au concept de la sphère ou au concept de quelque cause déterminant un tel mouvement. Que s'il est de la nature d'un être pensant, comme il semble au premier abord, de former des pensées vraies, c'est-à-dire adéquates, il est certain que les idées inadéquates naissent en nous de cela seul que nous sommes une partie de quelque être pensant dont certaines pensées en leur totalité, d'autres en partie seulement, constituent notre esprit (115).

Mais il faut encore observer quelque chose qu'il ne valait pas la peine de noter à 74
propos de la fiction, et c'est le cas où l'on se trompe le plus gravement : quand il arrive que certaines choses qui s'offrent à l'imagination sont aussi dans l'entendement, c'est-à-dire sont clairement et distinctement conçues. Car alors, tant que le distinct n'est pas distingué du confus, la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie, est mêlée aux idées non distinctes. Par exemple, certains des Stoïciens ont entendu à l'occasion le mot d'*âme* et aussi qu'elle est immortelle, choses dont ils n'avaient qu'une imagination confuse ; ils imaginaient aussi en même temps, tout en le comprenant, que les corps les plus subtils pénètrent tous les autres et ne sont pénétrés par aucun. Comme ils imaginaient tout cela en même temps, en y joignant la certitude de cet axiome, ils devenaient aussitôt certains que l'esprit consiste en ces corps très subtils et que ces corps très subtils ne sont pas divisés, etc.

De cela aussi nous nous délivrons en nous efforçant d'examiner toutes nos per- 75
ceptions selon la norme de l'idée vraie que nous avons, nous gardant, comme nous l'avons dit au début, de celles que nous tirons du ouï-dire ou par expérience vague. Ajoutez que si l'on se trompe ainsi, c'est qu'on conçoit les choses de manière trop abstraite ; car il est de soi suffisamment clair que ce que je conçois dans son véritable objet, je ne puis l'appliquer à quelque chose d'autre. Cela provient enfin aussi de ce qu'on ne comprend pas les éléments premiers de toute la nature ; par suite, procédant sans ordre et confondant la nature avec des abstractions, quand bien même ce seraient des axiomes vrais, on tombe soi-même dans la confusion et l'on pervertit l'ordre de la nature (116). Quant à nous, si nous procédons de manière aussi peu abstraite que possible et si nous commençons aussitôt que possible par les premiers éléments, c'est-à-dire par la source et l'origine de la nature, nous n'aurons aucunement à redouter de nous tromper ainsi. Et en ce qui concerne la

est timendum ne eam cum abstractis confundamus. Nam, cum aliquid abstracte concipitur, uti sunt omnia universalia, semper latius comprehenduntur in intellectu, quam revera in natura existere possunt eorum particularia. Deinde, cum in natura dentur multa quorum differentia adeo est exigua ut fere intellectum effugiat, tum facile (si abstracte concipiantur) potest contingere ut confundamur. At, cum origo Naturae, ut postea videbimus, nec abstracte sive universaliter concipi possit, [c]nec latius possit extendi in intellectu quam revera est, nec ullam habeat similitudinem cum mutabilibus, nulla circa ejus ideam metuenda est conclusio, modo normam veritatis (quam jam ostendimus) habeamus. Est nimirum hoc ens unicum, [d]infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

[77] Hucusque de idea falsa. Superest ut de idea dubia inquiramus, hoc est, ut inquiramus quaenam sint ea, quae nos possunt in dubium pertrahere, et simul quomodo dubitatio tollatur. Loquor de vera dubitatione in mente et non de ea quam passim videmus contingere, ubi scilicet verbis, quamvis animus non dubitet, dicit quis se dubitare. Non est enim methodi hoc emendare, sed potius pertinet ad inquisitionem pertinaciae et ejus emendationem.

[78] Dubitatio itaque in anima nulla datur per rem ipsam de qua dubitatur; hoc est, si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio neque etiam certitudo, sed tantum talis sensatio. Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio; sed dabitur per aliam ideam, quae non adeo clara ac distincta est, ut possimus ex ea aliquid certi circa rem de qua dubitatur,

c. *Hoc supra jam demonstratum est. Si enim tale ens non existeret, nunquam posset produci; adeoque mens plus posset intelligere quam natura praestare, quod supra falsum esse constitit.*

d. *Haec non sunt attributa Dei, quae ostendunt ipsius essentiam, ut in Philosophia ostendam.*

4 adeo - effugiat : zeer klein is, en nauwelijks verstaan kan worden (*fort.* valde est exigua, et fere intellectum effugit) 5 confundamur : confundantur *corr. Br., sim. NS* zy verwart worden, *edd.* 6 c *hic posui, coniecturam Katz secutus* : a *OP ubi refertur ad* 10 *esse*[1] 9 habeamus : volgen *NS* (*fort.* teneamus) 9 d *correxi* : z *OP* 13-14 videmus contingere : horen *NS* (*fort.* audimus)

connaissance de l'origine de la nature, il n'est nullement à craindre que nous la 76
confondions avec des abstractions. Lorsqu'on conçoit quelque chose de manière abstraite, comme c'est le cas pour tous les universels, ces concepts s'étendent toujours dans l'entendement plus loin que ne peuvent exister réellement dans la nature les choses particulières qui leur correspondent. De plus, comme il y a dans la nature bien des choses dont la différence est si mince qu'elle échappe presque à l'entendement, il est alors facile (si on les conçoit de manière abstraite) de tomber dans la confusion (117). En revanche, l'origine de la nature, nous le verrons plus tard, ne peut être conçue de manière abstraite et universelle, elle ne peut s'étendre dans l'entendement plus loin qu'en réalité[c], elle n'a aucune ressemblance avec les choses changeantes ; aucune confusion n'est donc à redouter concernant son idée, pourvu que nous ayons la norme de la vérité (que nous avons déjà indiquée). De toute évidence c'est un être unique, infini[d] ; autrement dit, c'est la totalité de l'être, en dehors de quoi il n'y a aucun être.

Voilà pour l'idée fausse. Il nous reste à examiner l'idée douteuse, c'est-à-dire à 77
examiner en quoi consiste ce qui peut nous entraîner dans le doute et, du même coup, comment le doute est dissipé. Je parle du doute effectivement éprouvé dans l'esprit, et non de celui que nous voyons couramment survenir (120) quand, en paroles, sans que l'esprit doute, quelqu'un dit qu'il doute. Ce n'est pas en effet à la méthode qu'il appartient de réformer cette attitude, mais plutôt à l'examen et à la réforme de l'entêtement.

Ainsi, il n'y a aucun doute qui vienne en l'âme par la chose même dont on 78
doute ; autrement dit, s'il n'y a dans l'âme qu'une seule idée, qu'elle soit vraie ou qu'elle soit fausse, il n'y aura aucun doute, ni certitude non plus, mais seulement tel ou tel sentiment (121). En elle-même, elle n'est en effet rien d'autre que sentiment de ceci ou de cela. Mais le doute viendra par une autre idée, qui n'est pas suffisamment claire et distincte pour que nous puissions en conclure quelque chose de certain concernant la chose dont on doute ; autrement dit, l'idée qui nous jette

c. Cela a déjà été démontré plus haut. Si en effet un tel être n'existait pas, il ne pourrait jamais être produit ; si bien que l'esprit pourrait comprendre plus que la nature ne pourrait offrir, et l'on a établi plus haut que c'est faux (118).

d. Ce ne sont pas là des attributs de Dieu qui montrent son essence, comme je le montrerai dans la Philosophie (119).

[382/30] concludere; | hoc est, idea, quae nos in dubium conjicit, non est clara et distincta. Ex. gr., si quis nunquam cogitaverit de sensuum fallacia, sive experientia sive quomodocunque sit, nunquam dubitabit an sol major aut minor sit quam apparet; inde rustici passim mirantur, cum audiunt solem multo majorem esse quam globum terrae. Sed [e]cogitando de fallacia sensuum oritur dubitatio, et si quis, post dubitationem, acquisiverit veram cognitionem sensuum et quomodo per eorum instrumenta res ad distantiam repraesententur, tum dubitatio iterum tollitur.

[79] Unde sequitur nos non posse veras ideas in dubium vocare ex eo quod forte aliquis Deus deceptor existat, qui vel in maxime certis nos fallit, nisi quamdiu nullam habemus claram et distinctam <Dei> ideam, hoc est, si attendamus ad cognitionem quam de origine omnium rerum habemus, et nihil inveniamus quod nos doceat eum non esse deceptorem eadem illa cognitione qua, cum attendimus ad naturam trianguli, invenimus ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sed si talem cognitionem Dei habemus qualem habemus trianguli, tum omnis dubitatio tollitur. Et eodem modo, quo possumus pervenire ad talem cognitionem trianguli, quamvis non certo sciamus an aliquis summus deceptor nos fallat, eodem etiam modo possumus pervenire ad talem Dei cognitionem, quamvis non certo sciamus an detur quis summus deceptor et, modo eam habeamus, sufficiet ad tollendam, uti dixi, omnem dubitationem quam de ideis claris et distinctis habere possumus.

[80] Porro, si quis recte procedat investigando quae prius sunt investiganda, nulla interrupta concatenatione rerum, et sciat quomodo quaestiones sint determinandae antequam ad earum cognitionem accingamur, nunquam nisi certissimas ideas, id est, claras et distinctas habebit. Nam dubitatio nihil aliud est quam suspensio animi circa aliquam affirmationem aut negationem <rei>, quam affirmaret aut negaret, nisi occurreret aliquid, quo ignoto, cognitio ejus rei debet esse imperfecta. Unde colligitur quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur.

e. *Id est, scit sensus aliquando se decepisse; sed hoc tantum confuse scit; nam nescit quomodo sensus fallant.*

3 Inde *om. NS* 4 e *correxi* : b *OP* 6 iterum *om. NS* 10 Dei *suppl. G ex NS*: *om. OP, Br., VL* 13 *post* rectis *add. NS* zo blijft de twijffeling, *sim. G suppl.*, (*fort.* tum dubitatio manet) 23 rei *supplevi*, van 't geen, 't welk *NS*: om. *OP, G* 26-27 *ita adnotatio habetur in OP*: *NS, G ins. post* 5 dubitatio.

dans le doute n'est pas claire et distincte. Par exemple, si l'on n'a jamais pensé à une tromperie des sens, que ce soit pour en avoir fait l'expérience ou tout autrement, on ne doutera jamais si le soleil est plus grand ou plus petit qu'il n'apparaît ; aussi est-il courant que les paysans s'étonnent quand ils entendent dire que le soleil est beaucoup plus grand que le globe terrestre. Mais que l'on pense à une tromperie des sens[e] (122), et le doute naît. Et si, après avoir douté, on a acquis une connaissance vraie des sens et de la façon dont, par l'entremise des organes des sens, les choses sont représentées à distance, alors le doute est à son tour (124) dissipé.

D'où il suit (125) que si nous pouvons révoquer en doute les idées vraies en 79
pensant qu'il existe peut-être quelque Dieu trompeur qui nous abuse même dans les choses les plus certaines, c'est seulement aussi longtemps que nous n'avons aucune idée claire et distincte de Dieu (126), c'est-à-dire seulement si nous portons notre attention sur la connaissance que nous avons de l'origine de toutes choses et si nous ne trouvons rien qui nous apprenne que Dieu n'est pas trompeur par une connaissance semblable à celle qui nous fait trouver, quand nous portons notre attention sur la nature du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits ; mais si nous avons une connaissance de Dieu telle que nous en avons du triangle, alors tout doute est dissipé. Et de même que nous pouvons parvenir à une telle connaissance du triangle, bien que nous ne sachions pas avec certitude si quelque souverain trompeur nous abuse ou non, de même aussi nous pouvons parvenir à une telle connaissance de Dieu, bien que nous ne sachions pas avec certitude s'il y a ou non un souverain trompeur ; et pourvu que nous ayons cette connaissance, elle suffira, comme je l'ai dit, pour dissiper tout doute que nous pouvons avoir sur les idées claires et distinctes.

Allons plus loin (127) : si l'on procède correctement dans l'étude de ce qui doit 80
être étudié d'abord, sans aucune interruption dans l'enchaînement des choses, et si l'on sait comment déterminer les questions avant de s'attacher à leur solution, on n'aura jamais que des idées très certaines, c'est-à-dire claires et distinctes. Car le doute n'est rien d'autre que la suspension d'une affirmation ou d'une négation que l'esprit effectuerait s'il ne se présentait quelque chose dont l'ignorance rend nécessairement imparfaite la connaissance de la chose en question. D'où l'on conclut que le doute naît toujours de ce que les choses sont étudiées sans ordre.

e. Précisons : on sait (123) que les sens nous ont quelquefois abusés ; mais cela, on ne le sait que confusément, car on ne sait pas de quelle façon les sens trompent.

[383/31] [81] Haec sunt quae promisi tradere in hac prima parte methodi. Sed, |ut nihil omittam eorum quae ad cognitionem intellectus et ejus vires possunt conducere, tradam etiam pauca de memoria et oblivione. Ubi hoc maxime venit considerandum, quod memoria corroboretur ope intellectus et etiam absque ope intellectus. Nam, quoad primum, quo res magis est intelligibilis, eo facilius retinetur, et contra, quo minus, eo facilius eam obliviscimur. Ex. gr., si tradam alicui copiam verborum solutorum, ea multo difficilius retinebit quam si eadem verba in forma narrationis tradam.

[82] Corroboratur etiam absque ope intellectus, scilicet a vi qua imaginatio, aut sensus quem vocant communem, afficitur ab aliqua re singulari corporea. Dico *singularem*; imaginatio enim tantum a singularibus afficitur. Nam, si quis legerit, ex gr., unam tantum fabulam amatoriam, eam optime retinebit, quamdiu non legerit plures alias ejus generis, quia tum sola viget in imaginatione; sed si plures sint ejusdem generis, simul omnes imaginamur et facile confunduntur. Dico etiam *corpoream*; nam a solis corporibus afficitur imaginatio. Cum itaque memoria ab intellectu corroboretur, et etiam sine intellectu, inde concluditur eam quid diversum esse ab intellectu, et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam neque oblivionem.

[83] Quid ergo erit memoria? Nihil aliud quam sensatio impressionum cerebri, simul cum cogitatione ad determinatam durationem [f]sensationis. Quod etiam ostendit reminiscentia; nam, ibi anima cogitat de illa sensatione, sed non sub continua duratione, et sic idea istius sensationis non est ipsa duratio sensationis, id est, ipsa memoria. An vero ideae ipsae aliquam patiantur corruptionem, videbimus in Philosophia. Et si hoc alicui valde absurdum videatur, sufficiet ad nostrum propositum ut cogitet quod, quo res est singularior, eo facilius [384/32] retineatur, sicut ex exemplo comoediae modo allato patet. Porro, quo res in |telligibilior, eo etiam facilius retinetur. Unde maxime singularem et tantummodo intelligibilem non poterimus non retinere.

f. *Si vero duratio sit indeterminata, memoria ejus rei est imperfecta, quod quisque etiam videtur a natura didicisse. Saepe enim, ut alicui melius credamus in eo quod dicit, rogamus quando et ubi id contigerit. Quamvis etiam ideae ipsae suam habeant durationem in mente, tamen, cum assueti simus durationem determinare ope alicujus mensurae motus, quod etiam ope imaginationis fit, ideo nullam adhuc memoriam observamus, quae sit purae mentis.*

12 confunduntur : en verwarren hen *NS* (*fort.* confundimus) 75 f *correxi* : d *OP*

Telles sont les questions que j'ai promis de traiter dans cette première partie de 81
la méthode. Mais pour ne rien omettre de ce qui peut contribuer à la connaissance de l'entendement et de ses forces, j'ajouterai quelques mots sur la mémoire et l'oubli. Ici la principale observation à faire, c'est que la mémoire s'affermit avec l'aide de l'entendement, et aussi sans l'aide de l'entendement. D'abord, en effet, une chose est retenue d'autant plus facilement qu'elle est intelligible ; et inversement nous l'oublions d'autant plus facilement qu'elle l'est moins. Par exemple, si je donne à quelqu'un une multitude de mots sans lien, il les retiendra beaucoup plus difficilement
que si je lui donne les mêmes mots sous forme de récit. La mémoire s'affermit aussi 82
sans l'aide de l'entendement, à savoir par la force avec laquelle l'imagination, ou le sens dit commun (128), est affectée par une chose singulière corporelle. Je dis *singulière* : l'imagination n'est en effet affectée que par les choses singulières. Par exemple, si quelqu'un n'a jamais lu qu'une seule comédie galante, il la retiendra parfaitement tant qu'il n'en aura pas lu plusieurs autres du même genre, parce qu'elle est alors seule à s'imposer dans l'imagination ; mais s'il y en a plusieurs du même genre, nous les imaginons toutes à la fois et elles se confondent facilement. Je dis aussi *corporelle* : car l'imagination est affectée seulement par les corps. Si donc la mémoire s'affermit grâce à l'entendement et aussi sans l'entendement, on en conclut qu'elle est quelque chose de différent de l'entendement et que, concernant l'entendement pris en lui-
même, il n'y a ni mémoire ni oubli. Que sera donc la mémoire ? Rien d'autre que la 83
sensation d'impressions du cerveau, accompagnée d'une pensée visant à déterminer (129) la durée de la sensation[f]. Ce que montre aussi la réminiscence. Dans ce cas, en effet, l'âme a la pensée de cette sensation, mais sans la situer dans la continuité de la durée ; et ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la durée propre à la sensation, c'est-à-dire n'est pas à proprement parler mémoire. Quant à savoir si les idées elles-mêmes sont sujettes à quelque corruption, nous le verrons dans la Philosophie (131). Si cela vous paraît totalement dénué de sens, il suffira pour notre propos que vous pensiez que plus une chose est singulière, plus il est facile de la retenir, comme le met en évidence l'exemple de la comédie mentionné à l'instant ; si l'on ajoute que plus une chose est intelligible, plus il est facile également de la retenir, il en résulte que nous ne pourrons pas ne pas retenir une chose au plus haut point singulière et purement intelligible (132).

f. Si au contraire la durée est indéterminée, la mémoire de la chose est imparfaite : tout le monde semble l'avoir appris naturellement. Souvent, en effet, pour mieux croire quelqu'un dans ce qu'il dit, nous demandons quand et où cela est arrivé. Les idées elles-mêmes ont bien aussi leur propre durée dans l'esprit, mais comme nous sommes habitués à déterminer la durée à l'aide d'une mesure de mouvement, ce qui se fait aussi à l'aide de l'imagination, nous n'observons jusqu'ici aucune mémoire qui soit le fait de l'esprit pur (130).

[84] Sic itaque distinximus inter ideam veram et caeteras perceptiones, ostendimusque, quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus. Vel si placet, hic per imaginationem quicquid velis cape, modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habeat rationem patientis. Perinde enim est quicquid capias, postquam novimus eandem quid vagum esse et a quo anima patitur, et simul etiam novimus quomodo ope intellectus ab eadem liberamur. Quare etiam nemo miretur me hic nondum probare dari corpus et alia necessaria, et tamen loqui de imaginatione, de corpore et eius constitutione. Nempe, ut dixi, est perinde quid capiam, postquam novi esse quid vagum etc.

[85] At ideam veram simplicem esse ostendimus aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit quomodo et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti. Id quod idem est quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automa spirituale.

[86] Unde, quantum in initio licuit, acquisivimus notitiam nostri intellectus et talem normam verae ideae, ut jam non vereamur ne vera cum falsis aut fictis confundamus. Nec etiam mirabimur, cur quaedam intelligamus quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et alia sint in imaginatione quae prorsus oppugnant intellectum, alia denique cum intellectu conveniant, quandoquidem novimus operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas a legibus intellectus, et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. [87] Ex quo etiam constat, quam facile ii in

3 (ut sic loquar) atque solutis: en (om zo te spreken) losse *NS*, atque (ut sic loquar) solutis *G* 6 habeat rationem patientis: *add.* gantschelijk *NS* 7 patitur: *add.* gantschelijk *NS* 21 illas *om. NS*

Ainsi donc nous avons distingué l'idée vraie de toutes les autres perceptions et 84
nous avons montré que les idées fictives, fausses, et les autres, tirent leur origine de l'imagination, c'est-à-dire de certaines sensations fortuites (pour ainsi dire (133)) et sans lien, qui ne proviennent pas de la puissance même de l'esprit, mais de causes extérieures, selon que le corps, qu'il rêve ou qu'il veille, reçoit divers mouvements ; ou si l'on préfère, qu'on entende ici par imagination tout ce que l'on voudra, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'entendement, et qui confère à l'âme un rôle passif. Peu importe en effet la manière dont on l'entend, dès qu'on sait qu'elle est quelque chose de vague et qui rend l'âme passive (134), et qu'on sait aussi par là-même comment s'en libérer avec l'aide de l'entendement. Que personne ne s'étonne donc que je ne prouve pas encore ici qu'il y a un corps (135), et autres choses nécessaires, tout en parlant de l'imagination, du corps et de sa constitution : peu importe, je l'ai dit, comment je l'entends, dès que je sais qu'elle est quelque chose de vague, etc.

Du moins avons-nous montré que l'idée vraie est simple ou composée d'idées 85
simples, qu'elle montre comment et pourquoi quelque chose existe ou s'est produit, et que ses effets objectifs procèdent dans l'âme en rapport avec l'être formel de son objet ; ce qui revient à ce qu'ont dit les anciens, à savoir que la science vraie procède de la cause aux effets, à ceci près que jamais, que je sache, ils n'ont conçu l'âme, ainsi que nous le faisons ici, comme agissant selon des lois déterminées, et pour ainsi dire comme un automate spirituel (136). 86

Par là nous avons acquis, autant qu'il était possible au départ, la notion (137) de notre entendement, et une norme de l'idée vraie telle que désormais nous ne craignons plus de confondre le vrai avec le faux ou le fictif. Nous ne nous demanderons pas non plus pourquoi nous avons l'intellection de certaines choses qui ne tombent d'aucune façon sous l'imagination, pourquoi il y a dans l'imagination des choses qui s'opposent complètement à l'entendement, et d'autres enfin qui s'accordent avec l'entendement, puisque nous savons que les opérations qui produisent les imaginations s'effectuent selon d'autres lois, complètement différentes des lois de l'entendement, et que l'âme, s'agissant de l'imagination, n'a qu'un rôle passif. Ainsi l'on reconnaît avec quelle facilité ceux qui n'ont pas 87

[385/33] |magnos errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationem et intellectionem. In hos, ex. gr., quod extensio debeat esse in loco, debeat esse finita, cujus partes ab invicem distinguantur realiter, quod sit primum et unicum fundamentum omnium rerum, et uno tempore majus spatium occupet quam alio, multaque ejusmodi alia, quae omnia prorsus oppugnant veritatem, ut suo loco ostendemus.

[88] Deinde, cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus, ideo non dubitandum quin etiam verba, aeque ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus. [89] Adde quod sint constituta ad libitum et captum vulgi, adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu. Quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu et non in imaginatione, nomina imposuerunt saepe negativa, uti sunt incorporeum, infinitum etc.; et etiam multa, quae sunt revera affirmativa, negative exprimunt et contra, uti sunt increatum, independens, infinitum, immortale etc., quia nimirum horum contraria multo facilius imaginamur, ideoque prius primis hominibus occurrerunt et nomina positiva [g]usurparunt.

[90] Vitamus praeterea aliam magnam causam confusionis, et quae facit, quominus intellectus ad se reflecta : nempe, cum non distinguimus inter imaginationem et intellectionem, putamus ea, quae facilius imaginamur, nobis esse clariora, et id, quod imaginamur, putamus intelligere. Unde, quae sunt postponenda anteponimus, et sic verus ordo progrediendi pervertitur, nec aliquid legitime concluditur.

[386/34] [91] [h]Porro, ut tandem ad secundam partem hujus methodi perve |niamus, proponam, primo, nostrum scopum in hac methodo, ac deinde media, ut eum attingamus. Scopus

g. *Multa affirmamus et negamus, quia natura verborum id affirmare et negare patitur, non vero rerum natura; adeoque, hac ignorata, facile aliquid falsum pro vero sumeremus.*

h. *Praecipua hujus partis regula est, ut ex prima parte sequitur, recensere omnes ideas, quas ex puro intellectu in nobis invenimus, ut eae ab iis, quas imaginamur, distinguantur; quod ex proprietatibus uniuscujusque, nempe imaginationis et intellectus, erit eliciendum.*

3 distinguantur *corr. VL*: distinguuntur *OP, L, G* 14 sunt[2] *om. NS* 16 *hic posui signum adnot. g, sim. NS, ubi signum adnot. habetur ante* 17 vitamus 22 h correxi : e *OP* 24 multa - 25 sumeremus *in textu post* 16 usurparunt *posuit OP, G* 28 intellectus *correxi ex NS* verstant : intellectionis *OP, edd.*

distingué soigneusement l'imagination et l'intellection peuvent glisser dans de graves erreurs. Dans celles-ci par exemple : que l'étendue doit être dans un lieu, qu'elle doit être finie, que ses parties sont réellement distinctes les unes des autres, qu'elle est le premier et l'unique fondement de toutes choses, qu'elle occupe à un certain moment plus d'espace qu'à un autre, et bien d'autres choses de ce genre, qui sont toutes complètement opposées à la vérité, comme nous le montrerons en son lieu (138).

De plus, comme les mots sont une partie de l'imagination, je veux dire que c'est 88
selon qu'ils se composent vaguement dans la mémoire en vertu de quelque disposition du corps, que nous forgeons bon nombre de concepts (139), il ne fait pas de doute qu'ils peuvent aussi, tout autant que l'imagination, causer de multiples et graves erreurs, à moins que nous nous mettions sérieusement en garde contre eux.
Ajoutez qu'ils ont été formés selon la fantaisie et le point de vue de la foule (140), si 89
bien qu'ils ne sont que les signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non telles qu'elles sont dans l'entendement. Voici ce qui le met en pleine évidence : à tout ce qui est seulement dans l'entendement et non dans l'imagination, on a imposé des termes souvent négatifs, comme incorporel, infini, etc., et même on exprime de manière négative bien des choses qui sont en réalité positives, et inversement, comme incréé, indépendant, infini, immortel (141), etc., parce que nous imaginons bien sûr beaucoup plus facilement leurs contraires et que pour cette raison ceux-ci se sont présentés d'abord aux premiers hommes et ont accaparé les termes positifs[g].

Nous évitons en outre une autre cause importante de confusion, et qui 90
empêche l'entendement de réfléchir sur lui-même : quand nous ne distinguons pas imagination et intellection, nous croyons que ce que nous imaginons plus facilement est plus clair pour nous, et ce que nous imaginons, nous croyons en avoir l'intellection. Par suite, nous mettons avant ce qui doit venir après ; ainsi le véritable ordre de progression est perverti et il n'y a pas de conclusion légitime (142).

Poursuivons. Pour arriver enfin à la seconde partie de cette méthode[h] (143), je 91
présenterai d'abord le but qui est le nôtre dans cette méthode, et ensuite les moyens

g. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et nions parce que la nature des mots s'y prête, mais non la nature des choses ; aussi, dans l'ignorance de celle-ci, nous prendrions facilement pour vrai quelque chose de faux.

h. La règle principale de cette partie, comme il suit de la première partie, est de recenser toutes les idées que nous trouvons en nous issues de l'entendement pur, pour les distinguer de celles que nous imaginons ; ce qui devra être dégagé à partir des propriétés respectives de l'imagination et de l'entendement.

itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes.

[92] Quoad primum, ut jam tradidimus, requiritur ad nostrum ultimum finem, ut res concipiatur vel per solam suam essentiam vel per proximam suam causam. Scilicet, si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi. Si vero res non sit in se, sed requirat causam ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi; nam, revera, [i]cognitio effectus nihil aliud est quam perfectiorem causae cognitionem acquirere.

[93] Unde, nunquam nobis licebit, quamdiu de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere; et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis quae sunt in re. Sed optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera et legitima definitione. Nam ab axiomatibus solis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quandoquidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum quam ad aliud singulare contemplandum determinant. [94] Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare; quod eo felicius et facilius procedet, quo rem aliquam melius definiverimus. Quare cardo totius hujus secundae methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonae definitionis cognoscendis et deinde in modo eas inveniendi. Primo, itaque, de conditionibus definitionis agam.

[95] Definitio, ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare, et cavere ne ejus loco propria quaedam usurpemus. Ad quod explicandum, ut alia exempla omittam, ne videar aliorum errores velle detegere, adferam tantum exemplum alicujus rei abstractae, quae perinde
17/35] est quomodocunque definiatur, | circuli scilicet. Quod, si definiatur | esse figuram aliquam, cujus

i. *Nota, quod hinc appareat nihil nos de Natura posse <legitime> intelligere, quin simul cognitionem primae causae, sive Dei, ampliorem reddamus.*

8 ut existat : om wezentlijk te zijn *NS* (*in marg.* causa existendi) 9 i *correxi* : f *OP* 14 axiomatibus *correx. G:* axiomatis *OP* 18 cardo – 19 partis : de grotvest van het tweede van deze middel (*fort.* cardo secundae hujus methodi) 26 legitime *suppleui ex NS* wettelijk, of behorelijk, *sim. G*

d'y accéder. Le but, donc, est d'avoir des idées claires et distinctes, c'est-à-dire telles qu'elles proviennent de l'esprit pur et non de mouvements fortuits du corps. Ensuite, pour ramener toutes les idées à une seule, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner d'une façon telle que notre esprit, autant qu'il se peut faire, rapporte objectivement l'être formel de la nature, en sa totalité et dans ses parties.

En ce qui concerne le premier point, comme nous l'avons déjà exposé (144), il 92
est requis pour notre fin dernière qu'une chose soit conçue ou bien par sa seule essence ou bien par sa cause prochaine. À savoir : si la chose est en soi ou, comme on dit communément (145), cause de soi, elle devra alors être comprise par sa seule essence ; si au contraire la chose n'est pas en soi, mais requiert pour exister une cause, alors elle devra être comprise par sa cause prochaine. Car en vérité connaître l'effet n'est rien d'autre qu'acquérir une connaissance plus parfaite de la cause[i].

Aussi ne nous sera-t-il jamais permis, tant qu'il s'agit d'étudier les choses réelles, 93
de conclure quoi que ce soit à partir d'abstractions ; et nous prendrons grand soin de ne pas mêler ce qui n'est que dans l'entendement avec ce qui est dans le réel. La conclusion la meilleure devra être tirée de quelque essence particulière affirmative (146), c'est-à-dire d'une définition véritable et légitime. Des seuls axiomes universels, en effet, l'entendement ne peut descendre aux choses singulières, puisque les axiomes s'étendent à une infinité de choses et ne déterminent pas l'entendement à considérer une chose singulière plutôt qu'une autre. C'est pourquoi la bonne voie de décou- 94
verte consiste à se donner quelque définition comme point de départ pour former des pensées ; ce qui s'accomplira avec d'autant plus de bonheur et de facilité que nous aurons donné d'une chose une meilleure définition. C'est pourquoi l'axe de toute cette seconde partie de la méthode concerne exclusivement la connaissance des conditions d'une bonne définition, puis la manière de les trouver. Je traiterai donc d'abord des conditions de la définition.

La définition, pour être dite parfaite, devra expliquer l'essence intime de la 95
chose et prendre soin de ne pas lui substituer certains caractères propres. Pour expliquer ce point, laissant de côté d'autres exemples pour ne pas avoir l'air de relever les erreurs des autres, j'apporterai seulement l'exemple d'une chose abstraite qu'il est indifférent de définir d'une manière ou d'une autre : l'exemple du cercle. Si on le définit comme une figure dans laquelle les lignes menées du centre à la

i. Notez qu'il en résulte manifestement que nous ne pouvons rien comprendre véritablement de la Nature sans par là même accroître la connaissance de la cause première, c'est-à-dire de Dieu.

lineae, a centro ad circumferentiam ductae, sunt aequales, nemo non videt talem definitionem minime explicare essentiam circuli, sed tantum ejus aliquam proprietatem. Et quamvis, ut dixi, circa figuras et caetera entia rationis hoc parum referat, multum tamen refert circa entia physica et realia; nimirum, quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur. Si autem has praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet, pervertemus et a nostro scopo prorsus aberrabimus. Ut itaque hoc vitio liberemur, erunt haec observanda in definitione.

[96] Si res sit creata:

1. definitio debebit, uti diximus, comprehendere causam proximam. Ex. gr., circulus, secundum hanc legem, sic esset definiendus: eum esse figuram quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis; quae definitio clare comprehendit causam proximam.
2. Talis requiritur conceptus rei, sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta, spectatur, ex ea concludi possint, uti in hac definitione circuli videre est. Nam ex ea clare concluditur omnes lineas a centro ad circumferentiam ductas aequales esse. Quodque hoc sit necessarium requisitum definitionis, adeo per se est attendenti manifestum ut non videatur operae pretium in ipsius demonstratione morari, nec etiam ostendere ex hoc secundo requisito omnem definitionem debere esse affirmativam. Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae, propter verborum penuriam, poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur.

[97] Definitionis vero rei increatae haec sunt requisita.

1. Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem.
2. Ut, data ejus rei definitione, nullus maneat locus quaestioni, an sit.
3. Ut nulla, quoad mentem, habeat substantiva, quae possint adjectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur.
4. Et ultimo (quamvis hoc notare non sit valde necessarium) [388/36] |requiritur, ut ab ejus definitione omnes ejus proprietates concludantur. Quae etiam omnia attendenti accurate fiunt manifesta.

3 caetera *om. NS* 16 per se *om. NS* 28 concludantur: verklaart worden *NS*

circonférence sont égales, tout le monde voit qu'une telle définition n'explique pas du tout l'essence du cercle, mais seulement une de ses propriétés. Et bien que, comme je l'ai dit, s'agissant de figures et de tous les autres êtres de raison, cela importe peu, cela importe beaucoup en tout cas lorsqu'il s'agit d'êtres physiques et réels (147) : effectivement, on ne comprend pas les propriétés des choses tant qu'on ignore leurs essences. Or, si nous les négligeons, nous pervertirons nécessairement l'enchaînement de l'entendement qui doit rapporter l'enchaînement de la nature, et nous nous écarterons tout à fait de notre but. C'est pourquoi, pour nous délivrer de ce défaut, il faudra dans la définition respecter les conditions suivantes. 96

Si la chose est créée (148) :

1. La définition devra, nous l'avons dit, comprendre la cause prochaine. Par exemple le cercle, selon cette règle, devrait être défini comme suit : c'est une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile. Il est clair que cette définition comprend la cause prochaine (149).

2. Le concept ou définition de la chose doit être tel que toutes les propriétés de la chose, quand on l'envisage seule et non jointe à d'autres, puissent en être conclues, comme on peut le voir dans notre définition du cercle. En effet, on en conclut clairement que toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales. Que ce soit là un réquisit nécessaire de la définition, cela est de soi si manifeste à qui est attentif qu'il ne vaut pas la peine, semble-t-il, de s'attarder à le démontrer, ni non plus de faire voir, à partir de ce second réquisit, que toute définition doit être affirmative. Je parle de l'affirmation mentale, me souciant peu de la verbale, qui pourra peut-être parfois, du fait de la pénurie de mots, s'exprimer sous forme négative, bien qu'on l'entende de manière affirmative.

Quant à la définition de la chose incréée, les réquisits sont les suivants. 97

1. Qu'elle exclue toute cause (150), c'est-à-dire que l'objet n'ait besoin pour son explication de rien d'autre que de son être propre.
2. Qu'une fois donnée la définition de cette chose, il n'y ait plus lieu de poser la question : existe-t-elle ?
3. Qu'elle ne comporte, mentalement, aucun substantif qui puisse être adjectivé(151), c'est-à-dire qu'elle ne s'explique pas par des abstractions.
4. Et pour finir (bien qu'il ne soit pas absolument nécessaire de le noter), il est requis que toutes les propriétés de la chose se concluent de sa définition. Tout cela aussi devient manifeste à celui qui y prête soigneusement attention.

[98] Dixi etiam quod optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa; quo enim specialior est idea, eo distinctior ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est.

[99] Quoad ordinem vero, et ut omnes nostrae perceptiones ordinentur et uniantur, requiritur ut, quamprimum fieri potest et ratio postulat, inquiramus an detur quoddam ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens nostra, uti diximus, quam maxime referet naturam; nam, et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit objective. Unde possumus videre apprime nobis esse necessarium ut semper a rebus physicis, sive ab entibus realibus, omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum, ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus sive ut ea ab aliquo reali non condudantur: utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit.

[100] Sed notandum me hic, per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaeque potest esse causa, ut res existat aut non existat, quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive (ut jam diximus) non est aeterna veritas. [101] Verumenimvero neque etiam opus est ut earum seriem intelligamus, siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie sive ordine existendi, cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes aut ad summum circumstantias: quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum. Haec vero tantum est petenda a fixis

9 apprime *om. NS*

J'ai dit aussi que la conclusion la meilleure devra être tirée de quelque essence 98
particulière affirmative ; en effet plus une idée est spéciale, plus elle est distincte, et par conséquent plus claire. Aussi devons-nous rechercher le plus possible la connaissance des choses particulières.

En ce qui concerne l'ordre, et pour ordonner et unifier toutes nos perceptions (152), il est requis, dès que faire se peut et que la raison l'exige, que nous cherchions s'il y a un certain être, et en même temps quel il est, qui soit la cause de toutes choses, de sorte que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées ; et alors notre esprit, nous l'avons dit (153), rapportera le plus possible la nature, car il en aura, sur le mode objectif, et l'essence, et l'ordre, et l'unité. De là nous pouvons voir qu'il nous est avant tout nécessaire de déduire toujours toutes nos idées de choses physiques, c'est-à-dire d'être réels, en progressant, autant que faire se peut, selon la série des causes, d'un être réel à un autre être réel, et cela, bien sûr, sans passer à l'abstrait et à l'universel, ni pour en conclure quelque chose de réel, ni pour le conclure de quelque chose de réel (154) : dans les deux cas en effet, on interrompt le véritable progrès de l'entendement. 99

Mais il faut noter qu'ici, par la série des causes et des êtres réels, je n'entends pas 100
la série des choses singulières changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. Il serait en effet impossible à la faiblesse humaine de saisir la série des choses singulières changeantes (155), tant à cause de leur multitude innombrable qu'à cause des circonstances infinies touchant une seule et même chose, circonstances dont chacune peut être cause de son existence ou de sa non-existence ; car l'existence de ces choses n'a aucune connexion avec leur essence ou, si l'on veut (comme nous l'avons déjà dit), n'est pas une vérité éternelle (156). Mais en vérité, il n'est pas 101
non plus besoin d'en comprendre la série, puisque les essences des choses singulières changeantes n'ont pas à être tirées de leur série, c'est-à-dire de leur ordre d'accès à l'existence, lequel ne nous offre rien d'autre que des dénominations extrinsèques, des relations, ou tout au plus des circonstances ; et tout cela est bien éloigné de l'essence intime des choses. Cette essence, au contraire, ne doit être demandée

[389/37] atque aeternis re | bus, et simul a legibus, in iis rebus tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur. Imo, haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen, ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum.

[102] Sed, cum hoc ita sit, non parum difficultatis videtur subesse ut ad horum singularium cognitionem pervenire possimus; nam, omnia simul concipere res est longe supra humani intellectus vires. Ordo autem ut unum ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus ab eorum existendi serie, neque etiam a rebus aeternis: ibi enim omnia haec sunt simul natura. Unde alia auxilia necessario sunt quaerenda praeter illa quibus utimur ad res aeternas earumque leges intelligendum; attamen non est hujus loci ea tradere neque etiam opus est, nisi postquam rerum aeternarum, earumque infallibilium legum, sufficientem acquisiverimus cognitionem, sensuumque nostrorum natura nobis innotuerit.

[103] Antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit ut ea auxilia tradamus quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima ejus natura nobis innotescat, ut suo loco ostendam.

[104] Hic, ut ad propositum revertar, tantum enitar tradere quae videntur necessaria ut ad cognitionem rerum aeternarum pervenire possimus, earumque definitiones formemus conditionibus supra traditis. Quod ut fiat, revocandum in memoriam id quod supra diximus, nempe quod, ubi mens ad aliquam cogitationem attendit ut ipsam perpendat bonoque ordine ex ea deducat quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deteget; sin autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione res veras inde de [390/38] | ducere. Hoc, inquam, ad nostram rem requiritur. Nam, ex

qu'aux choses fixes et éternelles, ainsi qu'aux lois qui y sont pour ainsi dire codifiées comme dans leur vrai registre, lois selon lesquelles toutes les choses singulières se produisent et s'ordonnent (157). Bien plus, ces choses singulières changeantes dépendent si intimement et, dirais-je, si essentiellement (158) de ces choses fixes qu'elles ne peuvent sans celles-ci ni être ni être conçues. Aussi, ces choses fixes et éternelles, tout en étant singulières, seront cependant pour nous, à cause de leur présence en tout lieu et de leur puissance très étendue, comme des universaux ou des genres (159) pour les définitions des choses singulières changeantes, et les causes prochaines de toutes choses (160).

Cela étant, une difficulté, et non des moindres, semble sous-jacente à l'effort de 102
connaissance de ces choses singulières. Les concevoir toutes à la fois est en effet bien au-dessus des forces de l'entendement humain. Or l'ordre à suivre pour comprendre une chose avant une autre ne doit pas être demandé, nous l'avons dit, à la série de leurs existences, ni non plus aux choses éternelles. Là en effet toutes ces choses sont par nature simultanées. Aussi faut-il nécessairement rechercher d'autres secours, en plus de ceux dont nous nous servons pour comprendre les choses éternelles et leurs lois. Cependant ce n'est pas ici le lieu d'en traiter, et il n'en est pas non plus besoin tant que nous n'aurons pas acquis une connaissance suffisante des choses éternelles, ainsi que de leurs lois infaillibles, et tant que la nature de nos sens ne
nous sera pas connue. C'est avant de nous attacher à la connaissance des choses sin- 103
gulières qu'il sera temps de traiter de ces secours : tous visent à nous apprendre à user de nos sens et à faire, suivant certaines lois et avec ordre, les expérimentations (161) qui suffisent à déterminer la chose cherchée, pour en conclure enfin selon quelles lois des choses éternelles elle a été produite et en connaître la nature intime, comme je le montrerai en son lieu. Ici, pour revenir à mon propos, je m'efforcerai seulement d'exposer ce qui semble nécessaire pour que nous puissions parvenir à la connaissance des choses éternelles et pour que nous formions leurs définitions suivant les conditions ci-dessus exposées.

Pour cela, il faut rappeler à la mémoire ce que nous avons dit plus haut (162), à 104
savoir : lorsque l'esprit s'applique à quelque pensée pour l'apprécier et en déduire en bon ordre ce qui doit en être légitimement déduit, si cette pensée est fausse, il en décèlera la fausseté ; et si elle est vraie, alors il continuera, sans être jamais interrompu, à en déduire avec bonheur des choses vraies. Cela, dis-je, est requis pour

nullo <alio> fundamento cogitationes nostrae determinari queunt. [105] Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde, quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse quam cognitio ejus quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus ejusque proprietatum et virium. Hac enim acquisita, fundamentum habebimus a quo nostras cogitationes deducemus, et viam qua intellectus, prout ejus fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus.

[106] Quod si vero ad naturam cogitationis pertineat veras formare ideas, ut in prima parte ostensum, hic jam inquirendum quid per vires et potentiam intellectus intelligamus. Quoniam vero praecipua nostrae methodi pars est vires intellectus ejusque naturam optime intelligere, cogimur necessario (per ea quae in hac secunda parte methodi tradidi) haec deducere ex ipsa cogitationis et intellectus definitione.

[107] Sed hucusque nullas regulas inveniendi definitiones habuimus; et quia eas tradere non possumus, nisi cognita natura sive definitione intellectus ejusque potentia, hinc sequitur quod vel definitio intellectus per se debet esse clara vel nihil intelligere possumus. Illa tamen per se absolute clara non est; attamen, quia ejus proprietates, ut omnia quae ex intellectu habemus, clare et distincte percipi nequeunt nisi cognita earum natura, ergo definitio intellectus per se innotescet si ad ejus proprietates, quas clare et distincte intelligimus, attendamus. Intellectus igitur proprietates hic enumeremus easque perpendamus, deque nostris innatis [k]instrumentis agere incipiamus.

[108] Intellectus proprietates, quas praecipue notavi et clare intelligo, hae sunt.

1. Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat res ita esse formaliter ut in ipso objective continentur.

91/39] 2. Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas abso |lute, quasdam ex aliis. Nempe, quantitatis ideam format absolute nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

k. *Vide supra, pag. 365. 366 et seqq.*

1 alio *suppl. G, sim. NS*; determinari *correx. G, sim. NS*: terminari *OP* 11 optime *om. NS* 12 methodi *om. NS* 21 k *correxi*: g *OP*

notre objet. Car il n'y a pas d'autre fondement à partir duquel nos pensées puissent être déterminées (163). Si donc nous voulons pousser l'investigation jusqu'à la chose qui vient avant toute autre, ce qui est nécessaire, c'est un fondement qui y dirige nos pensées. Et puisque la méthode consiste en la seule connaissance réflexive, ce fondement qui doit diriger nos pensées ne peut être que la connaissance de ce qui constitue la forme de la vérité, ainsi que la connaissance de l'entendement, de ses propriétés et de ses forces. Celle-ci acquise, en effet, nous aurons un fondement grâce auquel nous déduirons nos pensées, et la voie par laquelle l'entendement, dans la mesure de sa capacité, pourra parvenir à la connaissance des choses éternelles ; compte tenu, bien sûr, des forces de l'entendement.

Maintenant, s'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies, comme on l'a montré dans la première partie, il faut ici chercher ce que nous comprenons par forces et puissance de l'entendement. Or, puisque la principale partie de notre méthode consiste à comprendre parfaitement les forces de l'entendement et sa nature, nous sommes nécessairement contraints (en vertu de ce que j'ai exposé dans cette seconde partie de la méthode) de le déduire de la définition même de l'entendement et de la pensée. Mais jusqu'ici nous n'avons pas eu de règle pour trouver les définitions, et puisque nous ne pouvons en donner sans connaître la nature, c'est-à-dire la définition, de l'entendement ainsi que sa puissance, il s'ensuit ou bien que la définition de l'entendement doit être claire par elle-même, ou bien que nous ne pouvons rien comprendre. Cette définition, cependant, n'est pas claire absolument par elle-même. Toutefois (164), puisque les propriétés de l'entendement, comme tout ce que nous tenons de l'entendement, ne peuvent être clairement et distinctement perçues sans que leur nature soit connue, il en résulte que la définition de l'entendement se fera connaître par elle-même si nous portons notre attention sur les propriétés de l'entendement que nous comprenons clairement et distinctement. Recensons donc ici les propriétés de l'entendement, apprécions-les, et commençons à traiter de nos instruments innés[k].

Les propriétés de l'entendement que j'ai principalement remarquées(166) et que je comprends clairement sont les suivantes :

1. Il enveloppe la certitude ; autrement dit, il sait que les choses sont formellement telles qu'elles sont contenues en lui objectivement.
2. Il perçoit certaines choses, c'est-à-dire forme certaines idées, absolument, les autres à partir d'autres idées. C'est bien absolument qu'il forme l'idée de quantité, sans avoir égard à d'autres pensées ; mais les idées du mouvement, il ne les forme qu'en ayant égard à l'idée de quantité.

k. Voir plus haut § 39-40 et sq. (165).

3. Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur nisi percepta quantitate, et motum etiam ad formandam lineam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.
4. Ideas positivas prius format quam negativas.
5. Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito. Vel potius, ad res percipiendas nec ad numerum nec ad durationem attendit; cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione et quantitate percipit.
6. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur.
7. Ideas rerum, quas intellectus ex aliis format, multis modis mens determinare potest: ut, ad determinandum, ex. gr., planum ellipseos, fingit stylum chordae adhaerentem circa duo centra moveri, vel concipit infinita puncta eandem semper et certam rationem ad datam aliquam rectam lineam habentia, vel conum plano aliquo obliquo sectum, ita ut angulus inclinationis major sit angulo verticis coni, vel aliis infinitis modis.
8. Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt. Nam fabrum, qui fanum aliquod excogitavit, non ita admiramur ac illum, qui templum aliquod insigne excogitavit.

1 Ideam-2 determinat: Ideam enim quantitatis, si per causam percipit, tum eam per quantitatem determinat *corr. G, sim. NS*

3. Celles qu'il forme absolument expriment l'infinité ; et celles qu'il forme à partir d'autres sont déterminées. Soit en effet l'idée de quantité : s'il recourt à une cause pour la percevoir, alors il détermine la quantité. Par exemple, quand il perçoit qu'à partir du mouvement d'un plan on engendre un volume ; à partir du mouvement d'une ligne, un plan ; à partir enfin du mouvement d'un point, une ligne. Ces perceptions ne servent pas, bien sûr, à comprendre la quantité, mais seulement à la déterminer. Et voici ce qui le rend manifeste : nous les concevons comme engendrées par le mouvement, alors que pourtant on ne perçoit pas le mouvement sans percevoir d'abord la quantité, et de plus nous pouvons pour former une ligne prolonger le mouvement à l'infini, ce que nous ne pourrions absolument pas faire si nous n'avions pas l'idée de quantité infinie.
4. Il forme les idées positives avant les idées négatives.
5. Il perçoit les choses non pas tant sous l'aspect de (167) la durée que sous l'aspect d'une certaine forme d'éternité et d'un nombre infini. Ou plutôt, pour percevoir les choses, il n'a égard ni au nombre ni à la durée ; mais quand il imagine les choses, il les perçoit sous l'aspect d'un certain nombre, d'une durée et d'une quantité déterminées.
6. Les idées que nous formons claires et distinctes paraissent suivre de la seule nécessité de notre nature, en ce sens qu'elles semblent dépendre absolument de notre seule puissance. C'est le contraire pour les confuses ; elles se forment en effet souvent malgré nous.
7. L'esprit peut déterminer de multiples manières (168) les idées des choses que l'entendement forme à partir d'autres : ainsi, pour déterminer par exemple une surface elliptique, il feint qu'un poinçon appliqué contre une corde se meut autour de deux centres, ou bien il conçoit une infinité de points ayant toujours le même rapport déterminé avec une droite donnée, ou un cône coupé par un plan oblique de façon telle que l'angle d'inclinaison soit plus grand que l'angle au sommet du cône, et il y a une infinité d'autres manières (169).
8. Les idées sont d'autant plus parfaites qu'il y a plus de perfection dans l'objet qu'elles expriment. Car l'ouvrier qui a conçu une chapelle excite moins notre admiration que celui qui a conçu un temple magnifique.

[392/40] [109] | Reliqua, quae ad cogitationem referuntur, ut amor, laetitia etc., nihil moror; nam, nec ad nostrum institutum praesens faciunt nec etiam possunt concipi nisi percepto intellectu. Nam, perceptione omnino sublata, ea omnia tolluntur.

[110] Ideae falsae et fictae nihil positivum habent (ut abunde ostendimus) per quod falsae aut fictae dicuntur; sed solo defectu cognitionis ut tales considerantur. Ideae ergo falsae et fictae, quatenus tales, nihil nos de essentia cogitationis docere possunt, sed haec petenda ex modo recensitis proprietatibus positivis. Hoc est, jam aliquid commune statuendum est, ex quo hae proprietates necessario sequantur, sive, quo dato, hae necessario dentur, et quo sublato, haec omnia tollantur.

Reliqua desiderantur.

Je ne m'arrête pas à toutes les autres sortes de pensée, comme l'amour, la 109
joie, etc. : elles ne concernent pas notre projet actuel (170), et l'on ne peut même pas les concevoir sans percevoir d'abord l'entendement. Car si la perception est entièrement supprimée, elles le sont toutes aussi.

Les idées fausses et fictives n'ont rien de positif (nous l'avons abondamment 110
montré) qui les fasse qualifier de fausses ou de fictives ; c'est seulement à cause d'un manque de connaissance qu'elles sont considérées comme telles (171). Par conséquent, les idées fausses et fictives, en tant que telles, ne peuvent rien nous apprendre sur l'essence de la pensée ; celle-ci doit être demandée aux propriétés positives qu'on vient de recenser. Autrement dit, il faut maintenant établir quelque chose de commun d'où suivent nécessairement ces propriétés, c'est-à-dire tel que, s'il est donné, ces propriétés le soient nécessairement aussi, et s'il est supprimé, tout cela le soit aussi (172).

Le reste manque.

Notes au *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Notes sur l'établissement du texte
par Filippo Mignini

Le sous-titre

Le sous-titre de *NS* suppose une version latine (à savoir : *Et de Methodo ad eum perficiendum*) qui n'a rien en commun avec le sous-titre de *OP*. Or, ce dernier ne peut être mis sur le compte d'une liberté prise par le traducteur. Deux hypothèses sont alors possibles : 1 / absent dans l'original, le sous-titre aurait été ajouté par les rédacteurs de *OP* et de *NS* les uns indépendamment des autres ; 2 / le sous-titre original aurait été celui transmis par *NS* ; modifié après la traduction par un réviseur du texte latin, il aurait été explicité *ad eum percipiendum* en fonction de la méthode *(dirigitur)* et de l'action qu'exprime la perfection de l'entendement *(in veram rerum cognitionem)*.

§ 1 (64, 7)

quibus et quae timebam : NS traduit *voor de welken, en die ik vreesde,* montrant ne pas avoir lu *a quibus* (couramment accepté par les éditeurs), mais plutôt *quibus* (datif). En lisant *quibus,* la phrase acquiert un sens différent, mais qui est satisfaisant si l'on distingue entre la « crainte pour des biens que l'on pense perdre » *(quibus)* et « la crainte pour des maux que l'on pense acquérir » *(quae)*. On peut en effet observer que la distinction entre la crainte de perdre un bien et la crainte d'acquérir un mal est expressément faite dans l'affirmation qui suit, selon laquelle toutes ces choses *(quibus et quae timebam)* n'ont en elles-mêmes rien *neque boni neque mali,* si ce n'est en tant que par elles *animus movebatur.*

§ 4 (66, 23)

hae : en traduisant *hae* par *rijkdom,* Glazemaker démontre avoir lu *hae,* c'est-à-dire les richesses, et non *haec* (ces choses), comme le veut *OP*. La leçon de *NS* doit être préférée à la fois en raison de la référence explicite et directe de la note à *hae* de la ligne 8, et parce que l'explication de la note concerne seulement les richesses et non les honneurs, dont on parle aux lignes 9-11. La leçon *haec* pourrait être considérée une fausse lecture du réviseur ou bien encore une coquille.

§ 6 (66, 15)

novo instituto : deux raisons m'ont conduit à expulser *alicui.* 1 / Glazemaker traduit exactement comme dans deux autres occurrences (3, 19 ; 4, 22), où *OP* donne la leçon *novum institutum.* 2 / Le texte nous met devant seulement deux *instituta :* le *commune vitae institutum,* auquel l'auteur veut se soustraire, et un *institutum* alternatif, défini par le but qu'il entend poursuivre – parvenir à un bien stable et durable. Les deux *instituta* sont à ce point exclusifs l'un de l'autre, que *ab uno aut altero necessario esset abstinendum* (4, 19-20). Il ne semble donc y avoir aucune place pour un quelconque autre *institutum.*

§ 9 (68, 14)

ex eo haec esse mala : la leçon de *NS* est préférable, car le texte n'entend pas montrer d'où sont issus *(orta esse) haec mala* (substantif), mais pour quelle raison *(ex eo)* ces choses *(haec),* à savoir les richesses, le plaisir et les honneurs (*illa mala* de 4, 29), sont *mala* (adjectif). La raison est que ces faux biens sont périssables (ligne 20), et donc ils rendent périssable également l'amour qui s'y joint (4, 23-25). Ils sont ainsi *mala* si on les recherche pour eux-mêmes, mais non en tant que moyens pour parvenir à de vrais biens. Dans un tel contexte, *orta* est trompeur, parce qu'il laisse supposer que les *mala* en question sont les conséquences des trois faux biens communément recherchés par les hommes, plutôt que ces faux biens eux-mêmes. Ayant compris le texte dans ce sens, il est vraisemblable que, par analogie avec la ligne 17 *(nunquam orientur lites),* le réviseur ait introduit le verbe *orior* et assimilé ces maux aux dangers, aux persécutions et aux morts dont il est question dans les lignes précédentes (4, 9-14).

§ 9 (68, 19)

ipseque : NS ne traduit pas *ipsaque* et réfère *expers* à *amor (Maar de liefde tot d'eeuwige en oneindige zaak voed de geest met blijschap alleen, en is van alle droefheit uitgesloten).* Je crois que la leçon *ipseque,* référée à *amor,* doit être préférée à *ipsaque,* référée à *laetitia,* et cela pour deux raisons : 1 / puisqu'il vient d'être précisé que l'âme est remplie de *sola laetitia,* sans mélange de tristesse, l'ajout serait pléonastique ; 2 / parce que dans les lignes qui précèdent il a été question d'un amour (celui pour les choses périssables), dans lequel *contingunt* (ligne 20), avec la *laetitia,* aussi des passions tristes : préciser qu'un tel amour (tourné vers un objet immuable) est exempt de toute tristesse a donc un sens.

§ 15 (72, 8-9)

initio expurgandi : la version néerlandaise *(voor zo veel men kan, in 't begin zuiveren)* peut être considérée comme correcte pour les raisons suivantes : 1 / dans le contexte, *initio* renforce *ante omnia* qui précède (7, 9), tout en précisant que la purification est nécessaire au début du chemin, parce qu'une petite erreur au commencement d'un processus de connaissance devient une grande erreur à la fin. 2 / Le début de l'entreprise philosophique est spécifiquement concerné par une limitation de la purification de l'entendement *(quantum licet),* car pour que cette purification se fasse l'exercice de l'entendement est de toute façon requis ; or, n'étant pas encore purifié, l'entendement doit procéder avec une précaution extrême à travers sa propre auto-analyse, en se fondant sur une idée vraie donnée et sur le principe de l'auto-évidence du vrai. 3 / En ce sens il convient d'interpréter la phrase *quantum in initio licuit* (30, 24), qui ne

confirme pas la leçon de *OP* en question ici, mais qui au contraire exprime la nécessité de sa correction. Elle en synthétise les deux moments : celui de la méthode, qui constitue le début de l'activité philosophique, et celui de la limite qui lui est inhérente *(quantum licet).*

§ 19 (74, 7)

ad placitum, quod vocant : puisqu'il ne fait aucun doute que *ad placitum* se réfère à la nature du signe, dont il souligne l'indifférence objective (peu importe celui que l'on aura choisi), et pas à sa dénomination, *quod vocant* (comme l'on dit) a pour fonction d'expliquer la formule inusuelle *ad placitum.* Le texte de *OP* a posé quelques difficultés aux éditeurs et aux traducteurs, que H. H. Joachim a résumées ainsi : « "*Quod vocant ad placitum*" is obscure, but means (I think), "the so called chosen sign" » (Joachim, 1958, p. 27). Dans le traité (ainsi que dans *E, TTP, TP, Epp*) l'expression *ad placitum* n'est plus employée, tandis que l'on rencontre trois fois *ad libitum* (25, 15.29 ; 31, 11). On trouve la formule *ad placitum* chez Bacon (*Novum Organum,* 165, 15 ; 218, 12 ; 275, 25).

§ 30 (80, 16)

opus est : deux raisons permettent de considérer la leçon de *NS* comme authentique : 1 / le texte expose l'argument de l'*inquisitio in infinitum* qui est à exclure. Il est nécessaire que l'argument soit donné positivement *(opus est),* car, si l'on lisait *non opus est,* le *tali enim modo* qui ne conduit à aucune connaissance n'aurait aucun sens. 2 / La leçon proposée est confirmée par l'exemple des instruments corporels, respectivement auxquels *eodem modo liceret argumentari.* L'argument, qui reproduit de manière spéculaire celui qui est employé pour la méthode, est construit positivement, c'est-à-dire sans négation : *ut ferrum cudatur, malleo opus est.* L'argument doit être formulé de manière positive précisément pour pouvoir être exclu en raison de l'absurdité à laquelle il conduit. On peut donc supposer que *non* ait été ajouté par le réviseur tombé dans une *lectio facilior.*

§ 41 (86, 20)

si datur : la leçon corrigée, si elle était maintenue, évoquerait une situation conceptuelle contradictoire : elle suggérerait la possibilité qu'une essence objective (ou idée) soit donnée ; or, cette hypothèse est exclue par le contexte, étant donné sa corrélation avec l'essence formelle et l'impossibilité, dans la nature (14, 28), qu'une essence formelle n'ait aucune relation avec d'autres essences formelles. Le texte, en vérité, n'entend pas souligner s'il se donne ou pas une essence objective qui corresponde à une essence formelle n'ayant aucune relation avec d'autres essences formelles, mais exclusivement le parallélisme parfait entre essence formelle et essence objective. Dans un tel contexte l'incise, outre que trompeuse, est donc parfaitement superflue.

§ 51 (92, 14)

primam : l'auteur précise qu'il n'entend pas exposer une doctrine philosophique des idées, fondées sur la description de leur essence et de leur cause première ; une telle explication, en effet, relèverait de la philosophie et non de la doctrine de la méthode. Cependant, puisque la méthode également requiert une quelque explication causale, on peut penser qu'elle peut être

donnée *per causam proximam*. On en a une confirmation extérieure dans l'Ép. 37 à Bouwmeester, dans laquelle on lit que pour satisfaire les exigences de la méthode *« non est opus naturam mentis per primam ejus causam cognoscere »* (O4, 189, 5-8).

§ 56 (96, 5)

fictis : la nécessité de corriger *dictis* par *fictis* se fonde sur trois arguments : 1 / la difficulté d'expliquer la traduction de Glazemaker *(het voorgedachte),* tout en attribuant au traducteur la plus grande liberté. 2 / La difficulté de comprendre la référence aux choses déjà dites *(dictis)* sur la fiction dans le contexte en question. 3 / La logique du texte : l'auteur entend expliquer ce genre de fiction par la connexion et la cohérence avec ce qui a déjà été imaginé ou feint auparavant *(het voorgedachte),* afin d'éviter de comprendre la fiction présente comme une invention absolue de l'esprit ou un acte pur de la volonté. En revanche, un tel genre de fiction serait impossible si elle n'avait pas été précédée de l'erreur de celui qui feint (d'où la nécessité d'une *cohaesio cum jam fictis*), ou encore si l'on jugeait impossible de communiquer une telle fiction à d'autres.

§ 60 (100, 15)

cogitetur : la leçon de *OP (cogitentur)* n'est pas défendable à cause de l'absence d'un sujet pluriel. Pour cette raison Gebhardt introduisit un *alia* ; mais cela n'a pas de justification dans le texte et est superflu, dans la mesure où le verbe au singulier impersonnel exprime de manière adéquate le concept, et qu'il est plus facile de supposer l'ajout de la lettre *n* in *cogitetur* que l'oubli d'un *alia*. Glazemaker aussi semble avoir lu *cogitetur*.

§ 70 (106, 19)

datae : OP et *NS* reportent la leçon *data*. Je préfère corriger par *datae* pour deux raisons : 1 / une norme donnée de l'idée vraie n'est pas possible, parce que la norme n'est pas extrinsèque à l'idée vraie, mais, au contraire, intrinsèquement constituée par l'idée vraie en tant que vraie et en tant que donnée. Une norme donnée ne se donne pas, car la méthode est ce qui doit la montrer sur le fondement de l'idée vraie, en tant qu'une idée vraie est donnée : *methodus non dabitur, nisi prius detur idea* (14, 2). 2 / Dans ce qui précède et dans les 11 lieux où, outre celui-ci, il apparaît, le terme *norma* n'est jamais accompagnée de l'adjectif *data* ; en revanche on rencontre cinq fois la formule *ad datae verae ideae normam* (14, 3-4 ; 14, 8 ; 15, 15-16 ; 16, 26-27 ; 26, 23) avec les variantes *ad datae ideae Entis perfectissimi normam* (14, 8) et *ad normam datae cujuscumque verae ideae* (16, 26-27). Dans les autres cas, il s'agit toujours de la norme constituée par l'idée vraie ou par la vérité : 13, 25 *ad illam normam,* c'est-à-dire celle constituée par l'idée vraie ; 16, 8 *ad normam primae,* c'est-à-dire *veritatis* ; 27, 13 *normam veritatis* ; 30, 25 *normam verae ideae.*

§ 76 (112, 5)

confundamur : suivant la leçon de *NS (zy verwart worden)* et une correction précédente de Bruder et de Vloten-Land, Gebhardt a jugé devoir accorder le verbe avec *multa* et *concipiantur*. Mais, puisque cette correction ne s'impose pas, bien au contraire, *confundamur* de la ligne 10 est le pendant naturel du *confundamur* de la ligne 5, et que la variante du texte néerlandais peut aisément être attribuée au traducteur (il est facile de prendre un *m* pour *nt*), je préfère maintenir la leçon de *OP*.

§ 80 (114, 23)

rei : j'ai intégré pour les raisons suivantes : 1 / l'objet de l'investigation droite, qu'il faut conduire dans l'ordre dû (méthode) sont les *res* (24-25 et 30). 2 / La phrase *quam affirmaret aut negaret,* référée à *affirmationem aut negationem,* non seulement n'est pas usuelle, mais semble ne pas avoir de sens. Une chose est d'affirmer ou de nier quelque chose, autre chose est d'affirmer une affirmation ou de nier une négation. Il semble donc que le *quam* de la ligne 28 doit être référé à l'objet de l'affirmation ou de la négation. 3 / *ejus rei* de la ligne 29 ne se référerait à rien s'il n'était pas précédé par *rei* à la ligne 28, respectivement à laquelle chose l'on puisse dire *ejus*. 4 / Par ailleurs, une confirmation que le *quam* de la ligne 28 ne se réfère pas à *affirmatio aut negatio* nous vient de *NS,* qui traduit *<rei>*, *quam* par *van 't geen, 't welk* et ne traduit pas *ejus* de la ligne 29.

§ 89 (120, 24-25)

Je considère ce texte comme la note g pour les raisons suivantes : 1 / à cause du témoignage de *NS* et parce que de cette façon on reconstruit intégralement la série des notes. 2 / Parce que ce passage est sans connexion littérale avec ce qui précède, et interrompt le lien logique avec le paragraphe suivant, où l'absence d'une distinction entre imagination et entendement, qui, dans le paragraphe précédent, concerne seulement l'usage des mots, est expressément indiquée comme cause de confusion. 3 / Dans le manuscrit l'annotation était probablement ajoutée en marge, sans référence explicite. De là son assomption dans le texte de la part de *OP,* et la référence discutable dans *NS*. La note semble devoir être plutôt mise en relation avec le discours sur l'affirmation ou la négation, et elle a le caractère d'un éclaircissement nécessaire et synthétique. Appuhn conserve cette note dans le texte, tout en pensant que la phrase « est probablement une note jointe au texte après coup » (211).

§ 91 (120, 28)

intellectus : je préfère corriger conformément à la leçon *NS,* car, alors que le terme *imaginatio* indique à la fois la faculté d'imaginer et l'acte d'imaginer, une telle ambivalence n'existe pas entre *intellectus* (la faculté de comprendre) et *intellectio* (l'acte de comprendre). Or, de même qu'il est évident que dans le contexte de cette note *imaginatio* indique la faculté d'imaginer, puisque l'on recherche ses propriétés comme plus tard l'on recherchera les propriétés de l'entendement et non de l'intellection, de même il est évident que l'autographe contenait *intellectus* et non *intellectionis*. La correction a pu être suggérée au réviseur par les deux lieux de la même page où il est fait référence à la nécessité de distinguer *inter imaginationem et intellectionem* (l. 2 et 21) ; il semble avoir oublié cependant les deux autres lieux, où l'on fait référence aux choses qui sont ou ne sont pas *in intellectu* et *in imaginatione* (l. 12-14) et à la faculté certaine de l'entendement *(intellectus)* à la ligne 30.

§ 108 (132, 1-2)

Ideam – determinat : la leçon *NS,* suivie par Gebhardt, est erronée au moins pour deux raisons : 1 / affirmer que l'idée de la quantité est déterminée par une quantité déterminée n'a pas de sens, car l'idée peut être déterminée seulement par une autre idée. 2 / Le thème n'est pas celui

de la détermination de l'idée, mais de la détermination de la quantité, comme on le lit explicitement à la ligne 8-9. Le texte tend à affirmer que si l'entendement perçoit l'idée d'une quantité grâce à l'idée d'une autre quantité qui en est la cause, alors la quantité est nécessairement déterminée, parce que cette idée est formée grâce à une autre idée et non absolument ; en revanche, les idées qui sont formées absolument expriment de l'infini.

(traduit de l'italien par Lorenzo Vinciguerra)

Notes au *Traité de la Réforme de l'Entendement*

Michelle Beyssade

1. *Emendatio.* La traduction usuelle par *réforme* n'est pas pleinement satisfaisante, mais aucune autre ne lui est préférable pour rendre un terme dont le sens a divers aspects. Le § 16, avec l'expression *modus medendi intellectus ipsumque... expurgandi* (le moyen de guérir l'entendement et de le purifier), pourrait lui faire préférer *purification* ou *purgation.* Mais *purification* ajouterait une connotation de spiritualité religieuse et *purgation* privilégierait excessivement la connotation médicale du terme. *Emendatio* désigne la correction à apporter à un texte aussi bien que le remède à donner à un malade. *Mendum* désigne d'abord l'erreur ou la maladresse d'un texte. Cf. le sens d'*emendare* dans la préface aux *Opera posthuma* de Spinoza, ligne 4. L'idée de réforme est celle qu'impliquent les titres des ouvrages de Viète, *De Emendatione aequationum,* et de Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae.* Les occurrences d'*emendatio* dans le *TIE* peuvent être rendues par *réforme* et celles d'*emendare* par *réformer* ou *corriger. Purification* et *purifier* ne conviendraient pas ; *purgation* et *purger* encore moins. *Amendement* et *amender,* retenus dans une traduction récente, offrent l'avantage d'être formés sur la même racine qu'*emendatio* et pourraient supplanter le titre classique.

2. L'autocitation souligne en le déplaçant le *tandem* (finalement) qui annonce la durée et la succession des moments d'une expérience vécue et réfléchie.

3. *Volvebam animo.* Réminiscence du langage épique, transmise peut-être par Sénèque. Cf. par exemple *lettre 24 à Lucilius* : *in animo voluta.* Les premières pages du *TIE* empruntent beaucoup au vocabulaire de Sénèque, notamment des lettres à Lucilius. Cf. par exemple pour les § 1 et 7 *lettre 74, laetitia fruitur maxima continua sua,* et *lettre 82, assidua meditatio. Commoda* est le terme retenu par Sénèque pour désigner les préférables de la doctrine stoïcienne.

4. *institutum.* Le terme implique à la fois l'idée de projet et celle d'organisation, qui dominent tour à tour dans ses cinq occurrences. Il vaut pourtant mieux le traduire toujours par la même expression pour identifier cette notion importante dans les premières pages du *TIE.*

5. *haec tria.* Regroupement traditionnel, parmi d'autres, et susceptible de variations. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque,* I, 3 ; Sénèque, *Lettre 66 à Lucilius.* Cette tripartition se retrouve dans l'*Éthique,* IV, 44, scolie. La valeur sociale plutôt que morale que désigne *honor* est mieux rendue par le pluriel honneurs. Par compensation, le pluriel *divitiae* est traduit par un singulier, qui ne modifie pas le sens.

6. *distrahitur.* Spinoza emploie trois fois en quelques lignes ce terme très fort : l'esprit est tiré en tous sens. Cf. *Éth.*, III, déf. du désir, explication : *ut homo diversimode trahatur.* Cf. aussi *TTP,* chap. XVI.

7. L'utile sera le critère du choix. La notion d'utile est à mettre en rapport avec l'idée de conservation de notre être et de salut. Cf. *KV,* II, 26, § 5 ; *Éth.,* IV, déf. 1 et 2 et IV, 24.

8. Rappel de la première vision du choix (cf. § 2), éprouvé maintenant comme inévitable après l'échec des tentatives de conciliation entre le mode de vie commun et la recherche d'un autre bien.

9. Moment central de la délibération : l'analyse de la certitude, qui distingue le point de vue de la nature du bien et celui de son obtention, permet le progrès de la délibération et ouvre la voie au dénouement de la crise.

10. Renversement de l'évaluation, suspendu toutefois à une condition : le bien certain quant à sa nature reste incertain quant à son obtention. *Deliberare* a une signification plus large que délibérer en français ; l'accent peut être mis soit sur la réflexion soit sur la décision à laquelle celle-ci conduit. Le § 10 invite à privilégier ce second aspect.

11. Cf. Aristippe de Cyrène : « Je possède Laïs, mais je n'en suis pas possédé. »

12. L'autocitation n'est pas absolument exacte, mais elle est fidèle au sens. Spinoza revient sur la condition énoncée au § 7. La difficulté est dans le passage à l'acte. Cf. *Éth.*, IV, préface, *Éth.*, IV, 7, 14 et 17, scolie, où Spinoza cite la parole d'Ovide, *Video meliora proboque, deteriora sequor, Je vois le meilleur et je l'approuve, et je fais le pire.*

13. Dernière phase de l'expérience : l'engagement dans la recherche du bien véritable, par son exercice même, éloigne et détache des maux certains, et dissipe peu à peu l'incertitude quant à l'obtention du bien. Le chercher est déjà le posséder.

14. *intelligam.* Cette première occurrence du verbe *intelligere* marque, à l'intérieur du préambule (premier moment d'une introduction selon le § 49), un changement de ton. Au récit d'une expérience dont les phases sont le plus souvent introduites par le verbe *videre,* succède, avec l'intellection, une anticipation de la Philosophie. La doctrine de Spinoza sur le bien et le mal est remarquablement constante. Sur la relativité du bien et du mal, préparée par tout ce qui précède et dès le § 1, cf. *KV,* I, chap. 10, II, chap. 4 ; *CM,* I, chap. 6 ; *Éth.,* I, appendice, IV, préface, déf. 1 et 2, pr. 68. Sur la vie en société, cf. *Éth.,* IV, 34-37. Sur l'ordre de la nature, cf. *Éth.,* I, 16, 25 et corollaire, 28, 29, 33.

La traduction du verbe *intelligere* présente des difficultés insurmontables. Il est impossible de le traduire toujours par *entendre,* qui signifie aussi ouïr. Aussi préférera-t-on souvent *comprendre,* et parfois *connaître* s'il est clair qu'il s'agit d'une connaissance d'entendement. *Avoir l'intellection de* est une traduction exacte, qui permet de garder la parenté avec *intellectus* : on peut la retenir quand elle n'entraîne pas une construction trop lourde.

15. *interim,* pendant ce temps, en attendant, souligne que la conception d'une nature humaine supérieure comme modèle (cf. *Éth.,* IV, préface : *exemplar naturae humanae*) est liée à la faiblesse humaine et à sa méconnaissance de l'ordre de la nature.

16. *verum bonum.* Cette expression, appliquée ici à ce qui est un moyen pour le bien suprême, n'a pas le même sens qu'au § 1.

17. L'accent est mis sur la connaissance. Cf. *KV,* II, chap. 22 ; *Éth.,* IV, 28 ; V, notamment 20, scolie et 27.

18. Le temps présent semble indiquer que la doctrine est élaborée au moment où la note est ajoutée au texte.

19. *tantum... quantum sufficit.* Cf. plus loin § 25 *tantum... quantum sit necesse.* Il n'y a pas lieu d'aller au-delà de ce qui est nécessaire et suffisant. Cf. *Éth.,* II, préface : *solummodo.* Cf. aussi *KV,* II, chap. 22.

20. La note souligne le caractère scientifique des disciplines comprises dans le programme tracé.

21. *medeor, expurgare :* vocabulaire médical, inspiré de Bacon (que Spinoza connaît et critique dans la lettre 2, à Oldenburg). Cf. par exemple *Novum organum,* I, 115, II, 32. L'idée d'une médecine de l'esprit est courante à l'époque.

22. À comparer avec Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* règle I.

23. *via :* première occurrence, dans le texte du Traité, de ce terme qui figure dès son sous-titre. *Methodus,* plus technique, interviendra plus tard, joint à *via* (§ 30), et sera alors beaucoup plus fréquent (33 occurrences contre 7 pour *via*).

24. Cf. *lettre 37, à Bouwmeester* (10 juin 1666), fin. Les trois règles qui suivent peuvent être mises en rapport avec les trois objets communément appréciés, cf. § 3. Leur énoncé marque la fin du premier moment de l'introduction.

25. *tantum... quantum... sufficit,* comme aux § 14 et 25, a un sens restrictif, mais qu'il ne convient pas d'accentuer. La sagesse de Spinoza n'est pas un ascétisme, cf. *Éth.,* IV, 45 scolie.

26. *indubie,* sans en douter. Pour Spinoza, l'absence de doute n'est pas la certitude, cf. § 78.

L'ensemble des § 18-29 sur les modes de perception, qui constitue le second moment de l'introduction (cf. § 49), est à comparer avec *KV,* II, chap. 1, 2 et 4, et *Éth.* principalement II, 40, scolie 2 ; 41 et 42. Les *NS* annoncent trois modes, mais en énumèrent ensuite quatre. On comprend le *potissimum* qui exprime une préférence, non un impératif.

27. Le texte des *OP, quod vocant ad placitum,* pourrait être conservé. Il peut avoir le même sens que le texte des *NS,* ou un sens un peu différent : [quelque signe] « que l'on retient arbitrairement ».

28. *experientia vaga,* expérience vague, c'est-à-dire errante, sans fin (cf. § 27), non déterminée par l'entendement. L'expression est reprise de Bacon, cf. par exemple *Novum organum,* I, 100 ; cf. aussi I, 82 sur les caractères de cette expérience vague. Ici Spinoza ne semble pas distinguer *experientia* et *experimentum* : *aliud* (omis, il est vrai, dans les *NS*) le met sur le même plan qu'*experientia.* Il en sera autrement au § 103. L'expérience ne se réduit pas à l'expérience vague.

29. *non adaequate.* Première occurrence du vocabulaire de l'adéquation. Le terme n'est pas défini, mais évoque la plénitude d'une connaissance qui s'égalerait à son objet.

30. Les exemples du § 21 permettent de retrouver dans la note f les deux cas du troisième mode de perception. Aussi l'appel de note, placé dans le texte latin, selon l'usage, avant ce que la note vise à compléter, doit-il être reporté après l'énoncé des deux cas.

31. *propria.* Le même terme est employé au § 95. Cf. *KV,* I, chap. 3 § 1. Cf. aussi la définition du propre par Aristote, *Topiques,* I, 5. Spinoza distingue-t-il dans le *TIE proprium* et *proprietas* ? La question est discutée.

32. À rapprocher de la bonne définition § 95 sq.

33. Dans la note précédente, le premier exemple illustre en effet le premier cas du troisième mode de perception. Spinoza vise ici Descartes et sa preuve de l'union de l'âme au corps. Ce mode de perception est à l'opposé de la vraie connaissance, qui procède de la cause à l'effet. Cf. § 85.

34. Malgré quelques difficultés, on peut voir dans cet exemple l'illustration du deuxième cas du troisième mode de perception. Au sujet du soleil, cause de notre vision, nous concluons clairement quelque chose sur sa grandeur (une propriété) à partir de quelque chose d'universel (la connaissance de la propriété générale de la vision). Mais l'essence particulière de la chose nous échappe.

On pourrait maintenir l'appel de note h tel qu'il est placé dans les *OP,* avant *quaenam sit illa sensatio,* et rapporter la note h à l'exemple précédent. La connaissance de l'union de l'âme et du corps, dans le troisième mode de perception, est inadéquate, et rien ne la garantit *(non satis tuta est)* contre le risque de retombée dans la pensée imaginative, dont le langage vient accroître la confusion. N'ayant pas accédé à la pensée de cette union comme unité de deux attributs d'une unique substance, nous imaginons une multiplicité de corps unis à une multiplicité d'âmes.

35. Cf. la doctrine de Spinoza dans *Éth.*, II, 11 et 13, corollaire.

36. *nuda,* expliqué par « sans démonstration ». Le même terme se retrouve § 72, traduit alors par « isolée ».

37. *axioma :* le terme est utilisé aussi par Bacon en un sens plus large que l'usage actuel. Cf. *Novum organum,* I, 25, 105, 106.

38. L'exemple illustre ici seulement le deuxième cas du troisième mode de perception.

39. *intuitive.* Seule occurrence de ce terme dans le *TIE,* qui ne comporte non plus aucun terme de la même famille. L'*Éthique* parle de science intuitive (*Éth.,* II, 40, scolie 2) et de connaissance intuitive (IV, appendice, chap. 4, V, 36, scolie). Le quatrième mode de perception est une vision directe, sans opération, sans détour par une proposition universelle, de la proportionnalité de ces nombres-là. Malgré le caractère abstrait qui sera reconnu plus loin (§ 95) aux objets mathématiques, l'exemple met bien en lumière la différence entre les quatre modes de perception, de même qu'au § 72 la formation du concept de sphère mettra en évidence la puissance de l'entendement.

40. Les points 2, 3 et 4 sont des propositions subordonnées qui complètent la deuxième partie du point 1, « connaître la nature des choses autant seulement qu'il est nécessaire... » et précisent le but de la connaissance de la nature au-delà duquel il n'est pas nécessaire de poursuivre. Ce qui est nécessaire est aussi suffisant, cf. § 14. Le contenu de l'*Éthique* est ici esquissé.

41. Cf. § 52 sq. sur la fiction.

42. *proprius intellectus* peut signifier aussi l'entendement proprement dit.

43. Spinoza pense à l'École de médecins des IIe et IIIe siècles, dont Sextus Empiricus a tiré son nom et, parmi les philosophes récents, à Bacon.

44. *tamen.* Les traducteurs laissent souvent tomber ce *tamen* effectivement surprenant, car la proposition ne s'oppose en rien à la précédente. *Tamen* invite ici, comme lorsqu'il a un sens adversatif, à concentrer l'attention sur ce qu'il introduit. Sur les limites de l'apport de l'expérience, cf. *Lettre 10, à S. de Vries,* mars 1663.

45. *compendiose.* Seule occurrence de ce terme, absent de l'*Éthique.* L'exigence de rapidité et d'économie est importante chez Spinoza. Cf. § 49 et 99.

46. *methodus.* Première occurrence de ce terme qui sera désormais fréquent. Ici commence le troisième moment de l'introduction (cf. § 49).

47. La comparaison avec les outils se trouve chez Bacon, qui exprime une tout autre idée (*Novum organum,* préface ; I, 2) et chez Descartes (*Regulae ad directionem ingenii, règle VIII, AT X,* 397). Spinoza avait sans doute lu le texte des *Regulae* dont des copies circulaient dans les Provinces-Unies. Dans cette page très heureusement élaborée, Spinoza s'inspire probablement du passage de la Règle VIII, tout en faisant preuve d'indépendance dans le style et la pensée. Il ne faudrait pourtant pas forcer la différence entre Spinoza et Descartes.

48. *opera intellectualia :* expression de Bacon, chez qui on trouve aussi *instrumenta mentis* et *nudae mentis vires.*

49. Il paraît plus naturel, dans la traduction, de placer après « montrer » l'appel de note mis après *Idea* dans le texte latin. La note ajoute en effet que Spinoza montrera aussi d'autres choses.

50. *Habemus enim ideam veram.* Spinoza veut dire qu'il y a du vrai dans nos idées, ou des idées vraies en nous. Nous ne sommes pas en dehors du vrai ; de l'idée vraie, nous en avons. Il vaut mieux éviter une traduction qui laisserait croire que nous avons une idée vraie et une seule.

51. L'idée prise dans sa réalité propre peut être l'objet d'une autre idée. L'essence formelle de quelque chose est son être en soi comme mode d'un des attributs. L'essence objective de quelque chose est son être en tant qu'objet d'une idée. L'idée vraie comporte en elle objectivement tout ce que son idéat comporte formellement. Le couple formel-objectif, d'origine scolastique, se trouve aussi chez Descartes. Mais Descartes l'applique à l'idée, alors que chez Spinoza l'essence objective comme l'essence formelle concernent la chose, qu'elle soit mode de l'attribut étendue ou de l'attribut pensée.

52. Le redoublement de l'idée est possible, mais non nécessaire. Le second savoir n'est pas nécessaire à la plénitude du premier.

53. Cf. *Éth.,* II, 49.

54. *modus quo sentimus essentiam formalem. Sentire* est souvent synonyme de *percipere.* Cf. § 60. L'idée est parfois dite *sensatio,* cf. § 78. *Sentire essentiam formalem* est avoir une perception ou idée. *Modus quo :* la certitude est une modalité de l'idée, une manière de sentir ou de percevoir, c'est-à-dire d'affirmer (*sentire,* c'est sentir et opiner, être de tel ou tel sentiment), différente de la *sensatio* isolée du § 78, qui n'est pas certitude. La certitude est éprouvée dans l'idée vraie, elle n'est rien en dehors de l'idée vraie. La première propriété de l'entendement (§ 108) est à rapprocher de cette analyse. Cf. *Éth.,* 43 et scolie. Cf. aussi *lettre 76, à A. Burgh : verum index sui et falsi,* et *TTP,* chap. II, Geb. III, p. 30.

55. *debito ordine :* première des trois occurrences de cette expression, absente de l'*Éthique.*

La vraie méthode est ici identifiée à la recherche du vrai. L'objet de sa recherche est la vérité elle-même et non le signe de la vérité.

56. *Rursus :* une certaine distance va apparaître entre l'exercice de la connaissance et un aspect, ou une partie, de la méthode (cf. § 39). Ce pourquoi la méthode sera dite plus loin (§ 38) idée de l'idée ou connaissance réflexive ; cf. le dernier mot du § 39, *reflectit.*

57. *ut inde... :* à rapprocher de *Deinde...* (§ 40). « En cela consiste toute la méthode. »

58. *ad datae verae ideae normam,* « selon la norme d'une idée vraie que nous avons ». Cf. § 33 *habemus enim ideam veram. Datur* signifie *il y a.* Cf. entre autres exemples § 5, 30, 47. Cette idée vraie n'étant pas à proprement parler donnée à l'entendement, même s'il n'a qu'à la dégager, traduire *data vera idea* par « une idée vraie donnée » dès la première occurrence de cette expression risquerait d'orienter le lecteur dans une mauvaise direction. Une fois ce risque éliminé, lorsque l'expression revient, « donnée » peut se substituer à « que nous avons ».

59. C'est ce que Spinoza voulait montrer. Cf. § 32, fin.

60. Cf. aussi § 49.

61. S'agit-il de l'essence formelle de l'idée ou de l'essence formelle de l'idéat ? La question est discutée. La référence à ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire probablement au début du § 41 (« il en est objectivement de l'idée comme il en est réellement de ce dont elle est l'idée ») pourrait faire pencher vers la seconde interprétation, et l'on pourrait traduire *sua essentia formali* par « l'essence formelle qui lui correspond ».

62. *refert.* La traduction du verbe *referre* (cf. aussi § 91 et 99) doit éviter de suggérer que l'idée représente, reproduit ou reflète l'objet, et qu'elle est seconde par rapport à lui ou causée par lui, ce qui est contraire à la doctrine spinoziste. Ce qu'on appelle le parallélisme (cf. *Éth.,* II, 7) est ici anticipé, sans son fondement ontologique.

63. Cf. § 80 « le doute naît toujours de ce que les choses sont étudiées sans ordre ».

64. Cf. § 61 et 104.

65. Cf. *Éth.,* I, appendice.

66. Cf. § 3, 4, 9.

67. Passage problématique, interprété diversement et souvent tenu pour corrompu. *Veritates naturae :* cette expression renvoie peut-être à un autre ouvrage que le *TIE,* auquel elle ne convient guère. Spinoza pense peut-être à sa *Philosophie. Isto ordine* : l'expression désigne-t-elle un autre ordre que *debito ordine* ? S'agit-il de l'ordre suivi dans le *TIE* ou, plutôt, de celui d'un autre ouvrage, la *Philosophie* ?

68. Réfutation vigoureuse, classique (cf. Lucrèce, *De rerum natura,* IV, 469 sq.) du scepticisme. Spinoza ne pense pas seulement aux Sceptiques de l'Antiquité.

69. Après avoir répondu à trois objections, Spinoza fait une mise au point qui éclaire le plan de ce qui précède (une longue introduction) et de ce qui va suivre.

70. En premier lieu : § 1-16. En second lieu : § 18-29. En troisième lieu : § 30-48.

71. Premièrement : § 50-90. Deuxièmement : § 91-98. Troisièmement : § 99 sq. Spinoza annonce ici les trois points qu'il se propose de traiter dans la suite.

72. En quatrième lieu : cf. § 38 et 39. *Vidimus quarto,* à un temps passé, fait suite à *cognovimus tertio,* et achève le rappel de ce qui précède.

73. Spinoza pense à l'argument sceptique du rêve, et peut-être à Descartes qui en fait une raison de douter. Mais Descartes finalement distingue le rêve et la veille (cf. *Méditation VI*), et la phrase suivante ne s'applique pas à lui.

74. Cf. *Éthique,* II.

75. Cf. *Lettre 37, à Bouwmeester,* 10 juin 1666. « Il est avant tout nécessaire de distinguer entre l'entendement et l'imagination, c'est-à-dire entre les idées vraies et les autres, à savoir les fictives, les fausses, les douteuses et d'une manière générale toutes celles qui dépendent de la seule mémoire. Pour le comprendre, autant du moins que l'exige la méthode, il n'est pas besoin de connaître la nature de l'esprit par sa cause première ; il suffit de développer une petite description *(historiola)* de l'esprit ou des perceptions, de la manière enseignée par Bacon. » À rapprocher du § 84 : peu importe la manière dont on comprend l'imagination.

76. Cf. note y.

77. La phrase est curieusement construite, mais la pensée de Spinoza est claire : quant au possible, la nature, c'est-à-dire l'essence de la chose, n'implique ni son existence ni sa non-existence. Cf. les définitions spinozistes du nécessaire, de l'impossible et du possible dans *CM,* I, chap. 3 et *Éth.,* I, 33, scolie 1 ; IV, déf. 3 et 4.

78. Première occurrence de *Deus* dans l'ouvrage (à l'intérieur d'une supposition).

79. Dans l'examen des fictions concernant les essences. Sur les mots comme occasion d'erreurs cf. § 88.

80. *implicat* ss. ent. *contradictionem*

Les quatre exemples donnés sont de types différents. Il s'agit dans tous les cas d'une fiction qui porterait sur l'existence. Mais les deux premiers exemples concernent des vérités de fait, les deux derniers concernent des vérités d'essence. Ainsi que le montre la note u qui pose comme une vérité éternelle « La chimère n'existe pas », la chimère est ici quelque chose dont l'essence même exclut l'existence : par exemple un cercle carré (et non une sirène). Cf. *CM,* I, chap. 1 et 3. Cf. Descartes, *Entretien avec Burman, AT,* V, 160. L'exemple de l'éléphant passant par le chas d'une aiguille s'inspire de la Bible. « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu » (Matthieu, 19).

81. La méconnaissance de l'ordre de la nature favorise la fiction. Celle-ci a toutefois des limites si nous évitons de penser l'existence de manière générale et abstraite. Cette remarque est à mettre en rapport avec la notion d'essence particulière affirmative, cf. § 93 et 98. Cf. aussi la récapitulation du § 65 : il faut toujours confronter l'existence d'une chose avec son essence. Sur le rapport entre essence et existence, cf. *KV,* II, préface, § 5 et *Éth.,* II, déf. 2.

82. *putare.* Venant après *fingere* et précédé de *ad minimum, putare* a ici un sens faible, qui n'implique aucune croyance à l'objet de la représentation. De même dans les notes x et z.

83. *Hoc* désigne ce qui précède immédiatement. La fiction, en l'occurrence, porte sur l'erreur d'autrui pensée comme possible, et non, comme on le croit communément, sur la rotondité de la Terre.

84. *me aliquid operatum esse :* expression généralement reconnue comme peu claire. *Aliquid* étant tout à fait indéterminé, Spinoza veut probablement dire qu'il ne sait comment désigner cette opération qui n'est pas une fiction. À rapprocher du § 58 : nous pouvons tout dire, c'est-à-dire n'importe quoi.

85. *quaestiones.* Il s'agit des questions qui sont l'objet de recherches et de discussions dans les sciences. Cf. Descartes *Règles pour la direction de l'esprit, règle XII, AT,* X, 428-430.

86. L'explication de la fiction que Spinoza commence à proposer ici sera précisée au § 64.

87. Alors que dans les cas précédents, Spinoza déplaçait la fiction, maintenant il nie que ces suppositions soient des fictions. Ces expériences fictives, ou plutôt idéales, à partir de suppositions impossibles, faisant abstraction des conditions réelles, sont parfois invoquées par les savants pour prouver quelque chose de vrai et éclairer un phénomène, par exemple, ici, la combustion. Spinoza a dans l'esprit un problème examiné par Descartes dans les *Principes de la Philosophie,* III, 22 et IV, 95-101.

88. La conception des hypothèses scientifiques que Spinoza indique ici au passage est à rapprocher de celle de Descartes. Cf. *Principes de la Philosophie,* III, 15, 19, 43-46 et IV, 199-207. Cf. la présentation qu'en donne Spinoza dans les *Principes de la Philosophie de Descartes...,* III, préambule.

89. Spinoza n'oppose pas toujours, comme ici, *percipere* et *intelligere.* Sur le rapport de proportionnalité inverse entre l'aptitude à imaginer et l'aptitude à comprendre cf. *TTP,* chap. II.

90. L'exemple donné plus haut (§ 54) concernait l'existence, non la pensée.

91. Les exemples donnés impliquent une critique de la mythologie antique et de certaines croyances des religions juive et chrétienne. Certains de ces exemples se retrouvent dans l'*Éthique,* I, 8, scolie 2. Sur les spectres, cf. *lettres 52-54-56, à Boxel.*

92. Spinoza considère une objection possible à sa thèse selon laquelle l'intellection réduit la fiction et y met un terme. Il expose l'objection dans le langage de ceux auxquels il s'oppose ; c'est ainsi qu'il parle de la liberté d'assentiment. Cette liberté est une thèse cartésienne, mais la doctrine exposée concernant la fiction n'est pas celle de Descartes. Il est possible que Spinoza, sans viser en particulier tel ou tel philosophe, veuille dissiper l'idée d'un monde autonome de la fiction susceptible de se développer sans fin.

93. Le vrai se révèle par la possibilité qu'il offre d'une déduction sans interruption. Cf. § 104 où l'on retrouve les mêmes termes : *feliciter perget sine ulla interruptione* ; alors que le faux se trahit par les absurdités qui en découlent tôt ou tard et qui mettent un terme à la pensée. Une idée forgée par l'esprit peut se révéler vraie. Par exemple : la fiction d'un demi-cercle tournant autour de son centre, cf. § 72.

94. c'est-à-dire à former les idées, ou essences objectives, de ces effets. La démonstration s'appuie sur la correspondance entre l'enchaînement des choses et l'enchaînement des idées, cf. § 41-42 (cf. aussi *Éthique,* II, 7) et sur la nécessité de l'enchaînement des choses dans la nature (cf. *Éthique,* I, 29).

95. *cohaerentia,* seule occurrence dans le *TIE.* Terme stoïcien, dont le sens est à la fois physique et logique : il désigne aussi bien la cohésion des phénomènes de la nature (cf. *Lettre 32, à Oldenburg,* 20 nov. 1665, et *TTP,* chap. XVI, Geb. III p. 191) et la cohérence des termes dans un syllogisme. En ce dernier sens, il évoque l'adéquation. Ici la fiction est énoncée sans que l'esprit pense une liaison cohérente entre le sujet et le prédicat. Ceux-ci sont associés de manière passive (cf. note x) ; il n'y a pas de véritable acte de l'esprit, « aucun concept », cf. *Éthique,* II, déf. 3 : Le concept est une action de l'esprit. Employé en son sens physique par Descartes dans les *Principia philosophiae,* II, 54, *cohaerentia* est traduit par *liaison.*

96. *paulatim :* il faut compter sur le temps. De même en ce qui concerne les affects, cf. *Éthique,* V, 7 et 20, scolie.

97. L'idée est alors mutilée et confuse, inadéquate.

98. Cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* règle XII, *AT,* X, 420. La remarque précédente sur la confusion n'a pas encore excepté le simple ; la *res integra* pourrait être une chose simple. Mais l'explication de la confusion a pour conséquence *(sequitur)* l'impossibilité de la confusion dans le simple.

99. La note b contribue à éclairer ce point important, qui peut surprendre, peut-être dégagé ici par Spinoza pour s'opposer aux tenants de la liberté d'assentiment dont il est question au § 59. L'absence d'assentiment s'explique par la présence de perceptions qui l'excluent. À comparer avec *Éthique,* II, 17, scolie.

100. Cf. *Éthique,* II, 17, scolie : « Et pour commencer d'indiquer ce qu'est l'erreur... » C'est aussi ce que fait Spinoza ici. Cf. aussi *Éthique,* II, 35 et scolie ; 49, scolie.

101. Dissiper toute crainte de la fiction en montrant comment l'éviter : tel était le but, souligné dans cette récapitulation, visé par Spinoza, comme le médecin qui montre au patient comment il peut éviter la maladie et ne pas la craindre. Ici se manifeste la connotation médicale du terme *emendatio.*

102. *ipsi* ne peut représenter que l'esprit, qui est aussi le sujet non exprimé de *possit.* Cette négligence dans le style vient peut-être de ce que la phrase, qui renvoie à la note b, a été ajoutée après coup.

103. *Referre* semble impliquer un point d'application plus déterminé que *versari.*

104. *sed quod,* après *si..., quod* est une redondance, dont les écrits de Spinoza donnent d'autres exemples. Cf. J. H. Leopold, *De Spinozae elocutione dicendique genere,* p. 9.

105. Cette équivalence s'éclairera plus loin, § 70-71.

106. La dénomination extrinsèque (l'accord avec l'objet) n'est pas exclue, mais c'est surtout, et fondamentalement, un caractère interne à la pensée vraie qui la distingue de la fausse. Cf. *Éthique,* II, 43, scolie. Cette thèse essentielle est ici mise en évidence par des exemples. Le premier est à rapprocher de l'exemple du temple dans la *lettre 9, à S. de Vries,* février 1663. Le second, concernant la pensée vraie d'une existence, est plus paradoxal, et fait encore mieux ressortir l'intériorité du caractère vrai d'une pensée.

107. Cf. § 53. L'ignorance des causes rend possible la fiction, et par suite l'erreur.

108. Cf. la définition du 4e mode de perception : une chose est connue par sa seule essence ou par la connaissance de sa cause prochaine.

Cette phrase contient la seule occurrence du mot *principium* dans le *TIE.* Ce qui est mis en évidence sur le cas du principe est affirmé de toute pensée vraie. Le caractère intrinsèque de la vérité d'une pensée exclut même la considération de son rapport à d'autres pensées. Toutes nos idées vraies, et pas seulement l'idée de Dieu, expriment par elles-mêmes la puissance de l'entendement. Si elles se produisent les unes des autres à partir d'un principe connu par soi, c'est parce que, plus fondamentalement, elles sont produites par l'entendement, et expriment toutes la puissance de l'entendement. C'est ce qui constitue la forme du vrai. Cf. *Éth.,* II, 5.

109. L'exemple de l'ouvrier donné au § 69 peut illustrer cette autonomie de l'idée vraie, qui n'est pas causée par un objet extérieur. L'exemple présent, supposition impossible pour Spinoza, est donné à des fins pédagogiques pour persuader les tenants de la thèse d'un Dieu créateur.

110. *fingo.* Cette idée forgée résistera à l'épreuve de la déduction et manifestera ainsi sa vérité. Cf. § 61 et 104.

Pour la réflexion sur la forme de la pensée vraie, la géométrie est un domaine privilégié. Spinoza s'attache à l'aspect génétique de la définition, mis en évidence par Hobbes en particulier dans son *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* publiée en 1660, et déjà dans le *De Corpore* (cf. par exemple I, 1, § 5 et 6, § 13) publié en 1655. Certes, connaître par les causes ne suffit pas à définir la pensée vraie ; mais la connaissance par la cause met en pleine lumière cette puissance de penser qui constitue la forme de la pensée vraie.

111. *nuda,* opposé à *juncta.* À rapprocher de *nuda* (traduit alors par « telle quelle ») *sine demonstratione* au § 23.

112. C'est ce que Spinoza se proposait d'établir à la fin du § 68. Les exemples donnés semblent impliquer une certaine relativité du simple. Aussi bien le § 63 parlait de *res simplicissimae.*

113. *adaequare,* seule occurrence de ce verbe. Mais on trouve *adaequate* (1 fois) et *adaequatus* (4 fois). Sur l'adéquat et le vrai, cf. *Éthique,* II, déf. 4 et I, axiome 6 ; *lettre 60, à Tschirnhaus.*

114. Ces adjectifs et l'explication donnée sur l'exemple qui suit éclairent par contraste l'idée d'adéquation. À comparer avec *Éthique,* II, 35 « mutilées et confuses ».

115. Explication ontologique, que développera l'*Éthique,* cf. II, 11, corollaire. Cf. aussi *lettre 32, à Oldenburg,* 20 novembre 1665.

116. Cf. *lettre 12, à L. Meyer,* 20 avril 1663.

Sur le lien entre imagination et abstraction cf. § 55. Cf. aussi note h : dans le 3e mode de perception, l'inadéquation est liée à l'abstraction.

117. Cf. *Éthique,* II, 40, scolie I sur les notions générales.

118. La place de l'appel de note est incertaine ; de même la signification de la note.

119. Ce sont des propriétés de Dieu, non des attributs, comme le sont la Pensée et l'Étendue. Cf. la théorie de la définition de la chose incréée § 97. Cf. aussi *KV,* I, 1, 9, note 1.

120. *quam passim videmus contingere.* Ces termes semblent viser des formes passagères et superficielles – quoique obstinées – de doute, plutôt que le doute sceptique, susceptible toutefois de la même critique. Cf. § 47 : « Un tel homme parlera contre sa conscience. » Cf. Descartes, *à Hyperaspistes,* point 13 : « Ils ne sont sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistent-ils dans l'hérésie où ils sont de douter de toutes choses que par volonté et parti pris. »

121. *sensatio,* traduit par sentiment. *Sentire* est souvent associé à *percipere* dans ce *Traité* comme dans l'*Éthique.* L'idée est perception ou sensation de quelque chose. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas affirmation. *Sentire* signifie sentir et opiner, être de tel ou tel sentiment, être d'avis que. L'idée est *sensatio,* et la certitude est *modus quo sentimus essentiam formalem* (§ 35).

122. La note e précise que cette pensée d'une tromperie des sens, qui nous jette dans le doute, n'est pas claire et distincte, et en quoi.

123. *Scit* a le même sujet *(quis)* que *cogitaverit* et *dubitabit* dans la phrase précédente et *acquiserit* dans la suivante.

124. *iterum,* à son tour. L'analyse fait se succéder trois états. Le premier état de non-doute a été dissipé par le doute. Maintenant (lorsque l'idée confuse qui a entraîné le doute est clarifiée) le doute, à son tour, est dissipé.

Sur l'ensemble de l'analyse du doute, cf. *Éthique,* II, 49, scolie, notamment « Par certitude nous entendons quelque chose de positif et non la privation de doute », et la réponse à la 2e objection.

125. Cette conséquence est en réalité un autre exemple, mais de grande importance, puisqu'il s'agit de montrer comment prend fin un doute sur les idées claires et distinctes. Spinoza donne ici sa réponse à l'objection du cercle adressée à Descartes, en particulier par Arnauld (4e objections, *AT,* VII, 214, IX, 166). La réponse de Spinoza est longuement développée dans les *Principes de la Philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique.* 1re partie, introduction (Geb. I, 147 sq.) : « Puisque cette réponse [celle de Descartes] ne satisfait pas tout le

monde, j'en donnerai une autre... » Cf. aussi *TTP,* chap. VI et n. 6 (Geb. III, p. 84 et 252-253). En fait, l'analyse de Spinoza est une explicitation de la réponse de Descartes.

126. Le texte donné dans les *OP* (sans *Dei*) pourrait être maintenu. Dans ce cas, la phrase qui suit, introduite par *hoc est,* expliquerait que, tant que nous ne savons pas que Dieu n'est pas trompeur, nous n'avons aucune idée claire et distincte, car l'idée d'un Dieu trompeur jette le soupçon, et donc quelque obscurité et confusion, sur toute idée : ce n'est pas seulement la certitude qui nous fait alors défaut, mais même la clarté et la distinction. Certes, c'est l'absence d'une idée claire et distincte de Dieu qui fait que nous n'avons aucune idée claire et distincte ; d'où l'addition des *NS.* Mais le texte des *OP,* tel quel, se justifie.

127. Ici Spinoza va se séparer de Descartes : il n'accorde pas au doute la même fonction que Descartes.

128. Tel est en effet le vocabulaire scolastique, utilisé par Descartes (cf. *Méditation II, AT,* VII, 32, l. 18-19 ; *Traité de l'Homme, AT,* XI, 176, l. 30-31 ; *Description du corps humain, AT,* XI, 227, l. 16-17).

129. c'est-à-dire, ainsi que la note f permet de le préciser, délimiter, localiser dans le temps. La réminiscence, dont la phrase suivante dit qu'elle n'est pas à proprement parler mémoire parce que ce qui est retenu n'est pas situé dans *(non sub)* la durée continue, confirme par contraste que cette détermination est essentielle à la mémoire.

Sur l'imagination et la mémoire, comparer avec *Éthique,* II, 17, scolie ; 18, scolie.

130. Cf. *Éthique,* II, 44, scolie et V, 21. Sur le problème de la mémoire intellectuelle, cf. Descartes *à Mersenne,* 1er avril 1640 ; *à Huygens,* 10 octobre 1642 ; *à Arnauld,* lettres de juin et juillet 1648. *Entretien avec Burman, AT,* V, 150.

131. Cf. *KV,* II chap. 26, § 8 ; *Éth.,* V, 23, scolie.

132. À rapprocher du § 76, fin.

133. Spinoza use du langage commun. Pour lui, tout arrive nécessairement.

134. Vague, c'est-à-dire non déterminé par l'entendement. Cf. § 18 sur le 2e mode de perception. L'entendement, lui, agit selon des lois déterminées et selon une norme. L'opposition de l'activité à la passivité est essentielle chez Spinoza (cf. *Éthique,* III, déf. 3, prop. 1 ; V, 20, scolie ; 40, corollaire).

La *lettre 37, à Bouwmeester* (10 juin 1666), regroupe aussi sous l'imagination les idées fictives, fausses et douteuses. Dans l'*Éthique* (II, 40, scolie 2) la connaissance du 1er genre, qui regroupe deux sortes de perception, par expérience vague et par signes, est appelée aussi imagination.

135. Cf. § 51. Dans l'*Éthique,* Spinoza établira l'existence du corps (II, 13 et corollaire) avant d'expliquer l'imagination (II, 17 et scolie).

136. *automate spirituel* en ce sens que l'esprit n'obéit qu'à ses propres lois. *Spirituel* efface l'idée de mécanique aveugle que le terme automate (employé au § 48 pour qualifier les Sceptiques : « des automates entièrement dépourvus d'esprit ») peut évoquer. L'audace de l'expression est atténuée par *quasi.* Leibniz utilisera cette expression (cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* § 15 ; cf. aussi *Monadologie,* § 18, « des automates incorporels »).

137. *notitia* (seule occurrence de ce terme), une notion, une approche, qui n'est pas une véritable connaissance de notre entendement, par l'essence ou par la cause.

138. Ces critiques, qui visent tantôt les Épicuriens ou les Stoïciens, tantôt Descartes, annoncent en effet certaines thèses spinozistes. Cf. *Court Traité,* I, chap. 2 § 18-22 ; *Éthique,* I, 13, corollaire ; 15, scolie. Cf. aussi *lettre 12, à L. Meyer,* 20 avril 1663.

139. *Conceptus fingamus : conceptus* a ici un sens large. Objet de fiction *(fingamus),* il n'est pas un acte de l'esprit. *Vage,* vaguement : d'une manière qui n'est pas déterminée par l'entendement. Cf. *Éthique,* II, 49, scolie « L'essence des mots et des images est constituée par les seuls mouvements corporels, qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée. »

140. Cf. § 19 sur le 1er mode de perception. Cf. Bacon, *Novum organum,* I, 43 : les idoles de la place publique.

141. *Incorporel,* mis tout à l'heure à côté d'*infini,* ne se retrouve pas ici. C'est qu'il y a dans le mot *infini,* quant au risque d'erreur, un degré de plus (*etiam,* et même). *Infini* désigne négativement quelque chose de positif, alors que (*et contra,* et inversement) ce qui est désigné positivement *(fini)* est négatif. *Incorporel* désigne aussi négativement quelque chose de positif, mais *corporel,* à la différence de *fini,* désigne quelque chose de positif.

142. *legitima :* conforme aux lois de l'entendement et à l'ordre requis. L'entendement est empêché de réfléchir sur lui-même, c'est-à-dire de mettre en œuvre la méthode, qui est une connaissance réflexive.

143. Cf. § 49 « Deuxièmement, fournir des règles pour percevoir les choses inconnues selon une telle norme ».

144. Cf. § 19 et 29 sur le 4e mode de perception. La fin dernière, à laquelle se subordonne le but de cette méthode, a été précisée aux § 13 et 14.

145. Spinoza prend ici ses distances par rapport à une expression courante, objet de discussions depuis l'Antiquité (cf. notamment Proclus, *Elementatio theologica* § 46 ; Suarez, *Disputationes metaphysicae,* I, s. 1, n. 27 ; Descartes, *Méditations métaphysiques,* 1re et 4e objections et réponses). Cette réticence s'accorde avec le § 70 (le principe est sans cause) et le § 97 (la définition de la chose incréée exclut toute cause). *Causa sui* désigne improprement un être sans cause. À la différence du *Traité de la Réforme de l'entendement,* le *Court Traité* et l'*Éthique* emploient cette expression sans réticence (cf. notamment *Court Traité,* I, chap. 1, § 10 ; *Éthique,* I, déf. 1, prop. 25 scolie) : c'est que Spinoza lui donne alors un sens positif, comme l'avait fait Descartes.

146. Cette notion, préparée par les § 55, 75 et 76, ne se retrouve pas dans les autres ouvrages de Spinoza. Cf. § 96 « Toute définition doit être affirmative ».

147. Ces deux adjectifs sont ici synonymes. Cf. § 99 *a rebus physicis sive ab entibus realibus* ; ces êtres réels sont opposés aux êtres de raison ou abstraits, comme sont les figures géométriques.

148. Dans l'*Éthique,* Spinoza n'usera plus du langage de la création.

149. C'est en effet une définition génétique, à la différence de celle du § 95. La géométrie, qui nous fait prendre conscience de la puissance de l'entendement (cf. § 72), offre un modèle de définition.

150. Ce n'est donc pas une définition génétique, à la différence de celle d'une chose créée. Dans la *lettre 60, à Tchirnhaus,* Spinoza considère que la définition de Dieu dans l'*Éthique* (I, déf. 6) exprime, de même que la bonne définition du cercle, la cause efficiente. Il précise : « Je veux dire une cause efficiente aussi bien interne qu'externe. » Il pense alors la *causa sui* de manière positive, et non, comme dans le *TIE,* de manière seulement négative.

151. Cf. *KV,* chap. 1, § 9 note.

152. Cf. § 91 : « Ensuite, pour ramener toutes les idées à une seule... » ; cf. aussi § 49 : « troisièmement, instituer un ordre... ». Ce « troisièmement » est-il devenu le 2nd point de la 2nde partie ?

153. Cf. § 91 et 95. Cf. aussi § 42. Cf. *Éthique,* II, 7 « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ».

154. Tel est le défaut du 3e mode de perception, cf. § 19 et n. f.

155. Il s'agit de l'infinité des modes finis que sont les choses existantes. Cf. § 101 *earum serie sive ordine existendi* (cf. *Éthique,* I, 16, 25 corollaire, 28). Spinoza souligne la complexité de la détermination.

156. Cf. § 53 sq.

157. À partir de l'*Éthique,* II, de la *lettre 64, à Schuller,* du 29 juillet 1675, ainsi que du *Court Traité,* I, chap. 8 et 9, on peut penser que les choses fixes et éternelles sont les attributs de la nature divine (la pensée et l'étendue), auxquels l'idée de série invite à ajouter les modes infinis immédiats (l'entendement absolument infini, le mouvement et le repos). Les lois seraient les modes infinis médiats (pour l'étendue, la « figure de tout l'univers », *facies totius universi,* l'ensemble de tous les rapports de mouvement et de repos qui règlent les déterminations des choses existantes). Sur la loi, cf. *Traité théologico-politique,* chap. IV : « C'est par analogie que le mot de loi se voit appliqué aux choses naturelles. » Spinoza use ici de l'analogie *(tanquam in suis veris codicibus)* sans en être victime.

158. *essentialiter.* Spinoza avance avec précaution ce terme assez rare, absent de l'*Éthique,* et dont on a ici la seule occurrence dans le Traité, préparée par l'expression d'essence intime. Il faut aussi préciser que ces choses fixes et éternelles, dont dépendent et qu'enveloppent les choses singulières changeantes, ne constituent pas l'essence de celles-ci. Cf. *Court Traité,* II, préface, § 5 ; *Éthique,* II, déf. 2 (ici on ne peut dire *vice versa*), II, 10 scolie et 37.

159. Cf. *Court Traité,* I, chap. 7, § 10 « comme s'ils étaient leur genre ». Cf. aussi I, chap. 8 et l'expression de nature naturée universelle. Ce sont des caractères communs à toutes les choses singulières changeantes, partout présents, mais seulement *comme (tanquam)* des universaux ou des genres parce que ce sont des choses singulières, non abstraites du réel. Cette mise en évidence d'une universalité non abstraite semble être une approche des notions communes de l'*Éthique,* cf. II, 37-38-40 et scolies. Au début du scolie 1, quand Spinoza dit avoir autrefois médité sur ces questions, il fait probablement allusion aux réflexions du *Traité de la Réforme de l'entendement.*

160. À cause de leur puissance très étendue. Elles sont donc comprises dans la définition de toutes les choses singulières. Sur Dieu comme cause prochaine, et non éloignée, de toutes choses, cf. *Éthique,* I, 28, scolie.

161. *experimenta.* Il ne s'agit plus de l'expérience vague. *Experimentum* a ici un sens plus précis qu'au § 19. À rapprocher de Descartes, *Discours de la méthode,* VI ; *AT,* VI, 63-65. Sur l'attention de Spinoza à l'expérience cf. note i et *lettre 6, à Oldenburg.* Sur les limites de l'appel à l'expérience, cf. *Principes de la philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique,* II, 6, scolie (fin) et *lettre 10, à S. de Vries,* mars 1663.

162. Cf. § 61.

163. Le texte des *Opera posthuma, Nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt,* controversé et corrigé de diverses manières, peut pourtant être conservé. *Ex nullo fundamento terminari queunt* reprend *sine ulla interruptione,* et la phrase est à rapprocher du § 71 : « La forme de la pensée vraie... ne reconnaît pas pour cause un objet », « toutes ces pensées seraient vraies, sans être déterminées par aucun objet extérieur » *(a nullo objecto externo determinatae). Terminari ex* signifie une détermination extérieure. Il n'y a rien de tel pour la pensée vraie. Si elle se fonde sur quelque chose, ce n'est pas sur quelque chose qui lui serait extérieur. La phrase suivante reconnaît une autre fonction au fondement : non pas limiter, mais diriger. Maintenu sans correction, le texte des *OP* peut être traduit ainsi : « Car nos pensées ne sauraient trouver hors d'elles un fondement qui soit leur terme. »

164. Ici s'introduit la solution de l'aporie qui vient d'être énoncée. Certes, la définition de l'entendement n'est pas claire *absolument* par elle-même. Elle peut toutefois s'éclaircir non pas absolument par elle-même, mais à partir de (en relation avec) la connaissance claire de propriétés de l'entendement.

165. La note renvoie aux pages des O. P. qui correspondent aux § 29-30 et sq.

166. Remarquées au cours des analyses précédentes. Cf. notamment § 35, 38, 72, 85, 86, 89.

167. *sub :* sous l'aspect de. Cf. *Éthique,* notamment II, 44, corollaire 2 ; V, 22 ; 29 et scolie ; 30, 31, scolie ; 36. Cf. aussi *lettre 12, à L. Meyer* (3 août 1663).

168. Ce n'est pas le cas pour les idées qu'il forme absolument, car elles sont simples.

169. Cf. l'ouvrage de Frans van Schooten, que Spinoza connaissait : *De organica conicarum sectionum in plano descriptione Tractatus* (1646).

170. Ces modes de pensée sont étudiés dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique,* c'est-à-dire dans la « Philosophie ».

171. Cf. *Éthique,* II, 33, 35 et scolie. Dans le *Traité,* cf. § 62 sq.

172. Telle est la notion, pour ne pas dire la définition, spinoziste de l'essence, cf. *Éth.,* II, déf. 2.